

امام زید

عہد و آراء فقہ واجتہاد

از

سید رئیس احمد عفری (ندوی)

اردو اکیڈمی • بہاولپور

ناشر:-



انتساب

راجہ صاحب محمود آباد کے نام

تم سلامت رہو ہزار برس!
ہر برس کے ہوں دن پچاس ہزار

رئیس احمد جعفری

8/6/72
سندھ سٹار رائٹری لٹریچر
Rs 10/-

ملاحظات

استاذ ابوزہرہ نے ائمہ دین وفقہ سے متعلق کئی نادر روزگار کتابیں تخریر فرمائی ہیں۔ یہ بھی انہی کے افکار عمیق و سلیم پر مشتمل ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں متعدد اعتبارات سے بے حد اہم اور فکر انگیز ہے۔

امام زید کی حیات گرامی کے چند اور پہلو ابھی تشنہ تکمیل و توجہ ہیں۔ جو اپنے وقت پر منظر عام پر آئیں گے۔

اردو زبان میں ایسی تحقیقی کتابوں کی شدید ضرورت ہے، خوشی کا مقام ہے کہ یہ شدید ضرورت ”اردو اکادمی“ کے ذریعہ پوری ہو رہی ہے

رئیس احمد جعفری

طبع اوّل ۱۹۷۱ء

قیمت : دس روپے

ناشر

اردو اکادمی - بہاول پور

پرنٹر

انشر فپریس لاہور

ترتیب

| نمبر شمار | مضمون | صفحہ |
|-----------|---|------|
| ۱ | تقدیم | ۱۷ |
| ۲ | ارشاد امام زید | ۲۱ |
| ۳ | افتراق و انقسام کا دور | ۲۳ |
| ۴ | اختلافات کا تجزیہ | ۲۴ |
| ۵ | سعی اتحاد و اتفاق | ۲۶ |
| ۶ | ایک سوال اور اس کا جواب | ۲۷ |
| ۷ | امام زید کا اصل مقصد | ۳۰ |
| ۸ | مذہب آل بیت سے فقہاء ائمہ کا اتصال | ۳۲ |
| ۹ | امور سہ گانہ | ۳۴ |
| ۱۰ | منزل کی طرف | |
| ۱۱ | امام زید بن زین العابدین خاندان نبوت کا لعل شب چراغ | ۳۵ |
| ۱۲ | امام زین العابدین امام زین العابدین کا پایہ اجتہاد و علم و فضل | ۳۷ |

| | | |
|----|---|----|
| ۳۷ | سلسلہ روایت | ۱۳ |
| ۴۷ | امام زید کی نشو و نما | ۱۴ |
| ۵۷ | خصوصیات خاصہ | ۱۵ |
| | امام زید کا استقلال علمی | ۱۶ |
| | امام زید اور مسلک اعتزال | ۱۷ |
| | المرتضیٰ کا بیان | ۱۸ |
| | امام زید میدانِ عمل میں | ۱۹ |
| ۶۲ | حوادث اور واقعات کی کار فرمائیاں | ۲۰ |
| | ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں رائے | ۲۱ |
| | خروج و شہادت | ۲۲ |
| | امام زید کو میدانِ جنگ میں آنے پر مجبور کیا گیا | ۲۳ |
| ۷۳ | نہیلوں میں باہم اختلاف | ۲۴ |
| | عبرت و حسرت | ۲۵ |
| | قتل زید کے سلسلہ حوادث پر ایک نظر | ۲۶ |
| ۸۷ | شرف اور کرامات کی موت | ۲۷ |
| | امام زید اور طلبِ خلافت | ۲۸ |
| | مدعی خلافت بننے کے شرائط کیا ہیں؟ | ۲۹ |
| ۹۲ | امامیہ اور زیدیہ کا اختلاف | ۳۰ |
| | علم امام زید۔ علوم اسلامیہ، عقائد اور علوم فرق اسلامیہ پر ایک نظر | ۳۱ |

| | | |
|-----|--|----|
| ۱۰۰ | امام زید اور واصل بن عطاء کی ملاقات | ۲۷ |
| | { صفاتِ امام زید | |
| | { اقدارِ اسلامی، صفاتِ عالیہ اور اخلاق و اخلاص کا مجموعہ | ۲۸ |
| ۱۰۵ | زید کے بارے میں معاصرین کی رائے | ۲۹ |
| ۱۱۸ | امام زید کے شیوخ و اساتذہ | ۳۰ |
| | { دراستِ امام زید | |
| | { آلِ بیت اور نشر و ترویجِ علوم | ۳۱ |
| ۱۲۲ | امام زید کے اشغال | ۳۲ |
| | { عصرِ امام زید | |
| | { اس عہد کی خصوصیات اور نمایاں پہلو | ۳۳ |
| ۱۲۶ | آلِ بیت کا دطیرہ | ۳۴ |
| | { اموی عہد کی سیاست | |
| | { تحکیم اور اس کے اثرات و نتائج | ۳۵ |
| ۱۲۸ | حضرت علیؑ کی شہادت | ۳۶ |
| | { عہدِ امویہ کے سیاسی فرقے | |
| | { فرقہ آرائی کا آغاز کب سے ہوا؟ | ۳۷ |
| ۱۳۶ | فرقہ غرابیہ | ۳۸ |
| | { فرقہ شعیبہ | |
| | { اس فرقے کی بنیاد و اساس اور عقائد و تصورات | ۳۹ |

| | | |
|-----|-------------------------------------|----|
| ۱۳۹ | ابن ابی الحدیدہ کا قول | ۴۰ |
| | شیعیت کا سرچشمہ | |
| | شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا | ۴۱ |
| ۱۴۳ | استیصال شیعیت کی مساعی | ۴۲ |
| | شیعی فرقے | |
| | اختلاف فکر و عقائد کا منہاج و اصول | ۴۳ |
| | فرقہ منحرفہ | ۴۴ |
| ۱۴۶ | فرقہ رکیسانہ | ۴۵ |
| ۱۴۹ | امام زید کا طرز عمل اور مسلک | ۴۶ |
| | خوارج | |
| | تاریخ اسلام کا ایک عجیب و غریب فرقہ | ۴۷ |
| ۱۵۲ | تاریخ خوارج کا ایک صفحہ | ۴۸ |
| ۱۵۸ | خوارج کا فکری نقطہء اتحاد | ۴۹ |
| | خارجی فرقے | ۵۰ |
| | اموی اور خارجی | ۵۱ |
| ۱۶۲ | ازارۃ | ۵۲ |
| ۱۶۳ | نجدات | ۵۳ |
| ۱۶۴ | صفریہ | ۵۴ |
| ۱۶۶ | عجارودہ | ۵۵ |

| | | |
|-----|--|----|
| ۱۶۶ | مسئلہ قدر | ۵۶ |
| ۱۶۹ | امام زید فقہ واجتہاد | ۵۷ |
| ۱۷۱ | المجموع فقہ زیدیہ کی دو کتابیں | ۵۸ |
| ۱۷۵ | روایت المجموع | ۵۹ |
| ۱۸۶ | ایک اتہام اور اس کی حقیقت جرح و طعن کے لایعنی اور ناقابل قبول اقسام | ۶۰ |
| ۱۹۰ | اتہام و طعن کی تیسری قسم ابو خالد پر مناقب اہل بیت میں مبالغہ آرائی کا الزام | ۶۱ |
| ۱۹۷ | المجموع پر طعن و قرح اسباب نقد و جرح کی تفصیل | ۶۲ |
| ۲۰۰ | چند اہم مباحث المجموع کی بعض احادیث کے موضوع ہونے کا دعویٰ اور اس کا تجزیہ | ۶۳ |
| ۲۰۵ | امام ذہبی کا المجموع کی ایک اور حدیث پر اعتراض کیا واقعی یہ حدیث وضعی اور جعلی ہے ؟ | ۶۴ |
| ۲۱۰ | تیسری حدیث کی وضعیت کا دعویٰ اصول حدیث و روایت کی روشنی میں | ۶۵ |
| ۲۱۳ | چوتھی حدیث کی وضعیت پر بحث | ۶۶ |

| | | |
|-----|--|----|
| ۲۱۶ | پانچویں حدیث کی صحت اور عدم صحت پر گفتگو | ۶۷ |
| ۲۱۹ | ایک اعتراض اور اس کا جواب المجموع کی روایت میں ابو خالد کا تفسر | ۶۸ |
| ۲۲۲ | ایک اور اہم سوال کیا المجموع کی روایات، مرویات علی رضی اللہ عنہ سے مختلف ہیں؟ | ۶۹ |
| ۲۲۲ | ایک فکر انگیز مسئلہ روایت "المجموع" کے طبقات | ۷۰ |
| ۲۵۲ | المجموع کی قبولیت | ۷۱ |
| ۲۵۵ | علماء کے نزدیک المجموع کے اخذ و قبول کی روداد | ۷۲ |
| ۲۶۱ | ایک اصولی بحث امام زید سے روایت المجموع کی حقیقت | ۷۳ |
| ۲۷۰ | مطبوعۃ المجموع فقہ اور حدیث دونوں پر مشتمل ہے | ۷۴ |
| ۲۷۳ | مشمولات المجموع کے نمونے | ۷۵ |
| ۲۷۵ | زکوٰۃ | ۷۶ |
| ۲۹۰ | سبع | ۷۷ |
| ۳۰۵ | کاروبار میں خیانت | ۷۸ |
| ۳۱۷ | ذخیرہ اندوزی | ۷۹ |
| ۳۲۶ | شفعہ | ۸۰ |

| | | |
|-----|----------------------------------|----|
| ۳۲۲ | مزارعت | ۸۱ |
| | ہبہ | ۸۲ |
| ۳۵۸ | ہبہ کی مقدار | ۸۳ |
| ۳۶۷ | ہبہ میں قبضہ | ۸۴ |
| ۳۷۸ | المجموع کے بارے میں آخری گزارشات | ۸۵ |
| ۳۸۲ | زیدی مذہب کے اصول | ۸۶ |
| ۳۹۵ | زیدیہ کے اصول | ۸۷ |
| ۳۹۹ | فقہ زیدی سے استنباط کے طریق | ۸۸ |
| ۴۱۳ | حکم عقل | ۸۹ |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقدیم

ائمہ اربعہ کے بعد ہمارا ارادہ یہ تھا کہ ائمہ آل بیت اخیا کی فقہ و اجتہاد اور سیرت و شخصیت پر قلم اٹھانے کی جرأت کریں۔ ہمارے پیش نظر اس سلسلے میں دو گرامی قدرستیاں تھیں۔

۱۔ امام زید بن امام زین العابدین

۲۔ امام جعفر صادق بن امام باقر

یہ دونوں بزرگ اپنا ایک مخصوص مسلک رکھتے ہیں۔ جس کے پیرو اور متقلد بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ یہ دونوں بزرگ فقہ و حدیث میں مرتبہ امامت پر فائز ہیں۔ ان کے تلامذہ کی فہرست میں وقت کے ائمہ یار و امصار شامل ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابوحنیفہ، امام جعفر صادق کے شاگرد ہیں، اور ان سے روایت کرتے ہیں۔ امام اعظم کو امام زید بن امام زین العابدین

سے بھی شرف تلمذ حاصل ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اپنے استاد جلیل امام
زید سے دالمانہ محبت رکھتے تھے، اور ہمہ وقت ان کی امداد و نصرت پر
کمر بستہ رہتے تھے، جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب امام زید
نے ہشام بن عبدالملک کے خلافت خروج کرتے ہوئے کوفے میں قدم
رہنہ فرمایا تو امام ابوحنیفہ بے ساختہ کہہ اٹھے:

"امام زید کا یہ خروج بالکل ویسا ہی ہے جیسا جنگ بدر کے
موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خروج تھا۔"
امام ابوحنیفہ نے امام زید کے مجاہدہ کی تحقیر کی بھی دل کھول کر
مالی مدد کی۔

امام جعفر صادق کی فقہ و اجتہاد پر ہم ایک کتاب لکھ چکے ہیں۔ لیکن
ان کے علم محترم امام زید کی فقہ و اجتہاد کے باب میں اب تک قلم فرمائی
کی جرات نہ کر سکے، جس کا بڑا سبب ماخذ اور مصائد کی قلت ہے۔
فقہ شیعہ کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ
امام زید اور زیدی مذہب کی فقہ، دوسرے مذاہب شیعہ کے مقابلے میں
فقہ اہل سنت سے بہت زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح امام زید کی سیاست
جمہوریت کی سیاست سے بہت زیادہ قریب ہے، اسی طرح ان کے
فقہی اجتہادات اور اصول بھی فقہاء اصحاب سے اقرب ہیں۔ چنانچہ بعد
میں جن لوگوں نے امام زید کے مہناج پر اجتہاد کیا، وہ فقہ ائمہ اربعہ سے

قریب تو ہے۔

فقہ امام زید یا دوسرے القاطن میں مذہب زیدی میں کا تقریباً عام مذہب ہے۔ لیکن میں مذہب زیدی صرف مسائل تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس میں احکام معاملات اور ذواجر اجتہاد بھی موجود ہیں۔ چنانچہ میں کو اپنے دین و فقہ اور وحدت پر بہت اصرار ہے، اور اس کا نتیجہ ہے کہ وہاں قوانین مغرب کی چھاؤں تک نہیں پہنچتی۔ اس کا ایک دوسرا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ اس کی فقہ نیچر نہیں ہونے پائی، بلکہ اس کی شادابی میں برابر اضافہ ہوتا رہا، اگرچہ فقہ زیدی کا اجتہاد دنیا کی عمرانی ترقیوں کے بقدر نہیں ہے۔ لیکن اس کے عمرانی خصائص عربیت، اسلامیت اور حضارت دینی پر مبنی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب میں اجتہاد کا دروازہ بہت وسیع ہے۔ مگر اس طرح کہ نہ اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے نہ منہاج سے انحراف۔

۱۱ جمادی الآخر ۱۳۶۸ھ

یکم جنوری ۱۹۵۹ء

محمد ابو زہرہ

۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
سيدنا محمد خير المرسلين
والسلام على اله الطيبين الطاهرين
الذين هم خلائفة الله في الأرض
والذين هم رؤساء المؤمنين
والذين هم أئمة الدين
والذين هم صلوات الله
وعلى آله الطيبين الطاهرين
الذين هم خلائفة الله في الأرض
والذين هم رؤساء المؤمنين
والذين هم أئمة الدين
والذين هم صلوات الله
وعلى آله الطيبين الطاهرين

والسلام على اله الطيبين الطاهرين
الذين هم خلائفة الله في الأرض
والذين هم رؤساء المؤمنين
والذين هم أئمة الدين
والذين هم صلوات الله
وعلى آله الطيبين الطاهرين

ارشادِ امام زید

امام زید بن امام زین العابدینؑ مجھے جب جہاد کے لیے قدم باہر نکالا تو اپنے رفقاء سے فرمایا:-

”میں کتاب اللہ کی طرف سنت نبویؐ کی طرف، احیاء کسنی اور سرکونی بدعات کی طرف دعوت دیتا ہوں، اگر میری باتیں تم کو پسند نہ آئیں تو یہ تمہارا سہ لیے بھی بہتر ہے، اور میرے لیے بھی، اور اگر کسنی کی ان کسنی کر رہے ہو تو میں تمہارا ذمہ دار نہیں....“

یہ آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک کو مخاطب کرتے ہوئے

فرمایا:-

”کیا یہ شریعت دیکھتے ہو تم؟ کیا کوئی اسے پاسکتا ہے؟“

۱۔ تاریخ ابن کثیر ج ۹ ص ۳۳۰

مستفنے والے نے جواب دیا۔

”جی ہرگز نہیں!“

آپ نے فرمایا۔

”خدا کی قسم میں اگر وہاں تک پہنچ جاؤں، پھر بھی زمین پر آ رہوں خواہ میرے ٹکڑے ٹکڑے کیوں نہ کر دیئے جائیں تاکہ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بحیثیت قائم و دائم رہے۔“

امام صاحب کے ان ارشاداتِ عالیہ سے دو امور پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۔ کتاب اللہ، اور سنت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد پر حکومت کا قیام۔

۲۔ اصلاحِ مابین امت محمدی، خواہ اس واسطے میں جان ہی کیوں نہ چلی جائے۔

درحقیقت یہی جذبہ تھا، جس نے آپ کو جان فدا کر دینے، اور میدانِ جہاد میں مرتبہ شہادت پر فائز ہونے پر آمادہ کر دیا تھا، عام اس سے کہ اس مقصدِ گرامی کے حصول میں کامیابی ہوتی ہے یا ناکامی۔ مقصدِ اصلاح کا حصول ناممکن ہے۔ اگر عثمانِ اقتدارِ ظلم کے ہاتھ میں ہوا اور فسادِ سرہنیں اٹھا سکتا، اگر اقتدار کی باگ حق کے ہاتھ میں ہو۔

۱۰ مقاتل ابی بکر ص ۱۴

افتراق و انقسام کا دور

اس میں کوئی شبہ نہیں امام زید کی آواز اپنے وقت میں ایک حد تک صد ابھر ثابت ہوئی، لیکن تاریخ نے اسے اپنے دامن میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ کر لیا، چنانچہ اس کی افادیت و عظمت آج بھی قائم ہے۔ آج وہ کون سا فرقہ ہے جو ہم میں موجود نہیں، کیسی افتراق نے امام اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا ہے، ان کے کئی خطے ایسے ہیں جو اقبالیم قندازہ میں شمار ہوتے ہیں۔

مذہبی فرقہ بندی بھی ہم میں بدرجہ کمال موجود ہے، چنانچہ ہم میں سے ایک دوسرے پر بے تامل کفر کا فتوے، بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے صادر کر دیتا ہے، آزاد و انکار کی منازعت نے عصیت جابلی کا رنگ پیدا کر دیا ہے، ایک شیعوں کا بیٹا شیعہ اور کئی کا بیٹا کشتی ہے، یہ مذہب اسی طرح متنازع طور پر چلا آ رہا ہے، جس طرح رنگ اور حجم باپ سے بیٹے کو ملتا ہے، ہر گروہ گویا ایک جنس قائم بالذات ہے، جو شخص اپنا فرقہ تبدیل کرتا ہے، اس نے گویا اپنا مذہب بدل لیا۔

ہر فرقہ اپنے فرقے کو ورثہ خیال کرتا ہے۔ اسلام اس کے نزدیک ورثہ نہیں ہے۔

اس کیسی اور مذہبی افتراق نے ہماری قوت کمزور کر دی ہے اور

۱۔ جیسے فلسطین اور شہیر (مترجم)

دشمن ہمیں ذلیل سمجھنے لگے ہیں۔

اختلافات کا تجزیہ

اس اختلاف نے امت مسلمہ کی وحدت پر بہت بُرا اثر ڈالا ہے، پس ضروری ہے کہ ہم اتحاد و اتفاق باہمی پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دیں، اور اس اختلاف باہمی کے اثرات کو زائل کر دیں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جملہ اختلافات ختم کر دیے جائیں۔

مسلمانوں کے اختلافات باہمی کا اگر تجزیہ کیا جائے تو وہ دو طرح کے ہیں :-

۱۔ ماضی کے سیاسی اختلافات جو افتراق و انقسام کا سبب بنے یہ اختلافات ہماری کتابوں میں متواتر طور پر چلے آ رہے ہیں۔ مثلاً حضرات شیعہ ان لوگوں کو فاسق قرار دیتے ہیں، جو حضرت علیؑ کو دوسرے صحابہ سے افضل نہیں مانتے، اسی طرح کُسنی، ان لوگوں کو گمراہ قرار دیتے ہیں جو حضرت ابوبکر و عمرؓ پر حضرت علیؓ کو ترجیح دیتے ہیں۔

ثناطبی نے اپنی کتاب "اصول" میں لکھا ہے :-

"ایسی باتیں ہیں الجھنا جن کا کوئی عملی نتیجہ برآمد نہ ہو عیث ہے، بہتر یہ ہے کہ اس موضوع (افضلیت) پر ہم یہ کہہ لیں کہ یہ لوگ گزر گئے، اب وہ ہیں اور ان کے اچھے یا بُرے افعال اور بلاشبہ ہم ہرگز اس کے قائل نہیں ہیں کہ ان میں سے کوئی ایسا ہی

تھا جس سے کوئی معصیت سرزد ہوئی ہو، اس بات کو قوت اور

شدت کے ساتھ بار بار جس نے دوسرا پایا ہے وہ امام زید بن

امام زین العابدین کی ذات گرامی ہے۔

۶۔ اختلاف امت کی دوسری قسم فروع فقہ کے اختلافات

ہیں۔

اور یہ اختلافات ایسے ہیں جو مبارک ہیں، جس سے تحقیق کے

کے دروازے وا ہوتے ہیں، اور ہم نہیں چاہتے کہ اس

اختلاف کو ختم کریں۔

سیاسی اختلافات کا جہان تک تعلق ہے۔ بلاشبہ انہوں نے مسلمانوں

میں تفرقہ اور انقسام پیدا کیا۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ

سیاسی اختلافات کے باوجود امت اسلامیہ نے علم دین کے ان اصولوں

کا انکار اور ان سے انحراف نہیں کیا۔ جنہوں نے انہیں وحدت فکر کی نعمت

عطا کی۔

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام ہی ان کی اصل اور بنیاد ہے

اس اصل سے دوسرے اصول نکلے ہیں، اور یہ اصل شکل ہے لفظوں قرآنی

پر، جس میں نہ کوئی تغیر ہوا ہے نہ تبدیلی، نیز اقرار الہی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ دوسری

بات ہے کہ بعض فرقے طریق روایت میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن وہ اصل جس

پر دین اور فقہ اور احکام اسلام کے ستون قائم ہیں متفق علیہ ہے۔ جب

طوائف اسلامیت کو یکے از مہماور اسلام مانتے ہیں۔
 یہی وجہ ہے کہ ہم ورثہ ماضی کو چھوڑنے کی سعی کرتے رہتے ہیں خواہ
 یہ ورثہ شیعوں کا ہو یا کینول کا، یا دوسرے فرقوں کا، بشرطیکہ وہ وحدت
 ملی کو نمایاں کرتے والا ہو۔

نسبی اتحاد و اتفاق

اس گراں بہا ترکہ کو اگر نگاہ تفحص سے اور فرقہ بندی کے جذبے سے الگ
 ہو کر دیکھا جائے تو تین باتیں نظر کے سامنے آتی ہیں :-

۱۔ ماضی اور حال کے مابین اتصال اور رابطہ۔

۲۔ تحقیق کا پلہ صرف کسی ایک طرف نہ جھکنے پائے کہ یہ ایک

طرح کی عصبیت ہے جس سے احترام واجب ہے۔

۳۔ طوائف اسلامیت میں ربط تعلقی کی کوشش۔

ہمارا اصل مقصد یہ ہے کہ طائفت کو ختم کر دیا جائے، اور طوائف

کے مابین صرف اس اختلاف کو باقی رکھا جائے جو فقہی اور فکری ہے۔ مثلاً

مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف، یا شوافع اور احناف کا اختلاف چنانچہ ہم مذہب

زیدیہ اور امامیہ و شیعہ اثنا عشریہ کے اختلاف کو بھی سیاسی اختلاف نہیں

تسلیم کرتے، بلکہ یہ بھی ایسا ہی اختلاف ہے جیسا شافعییت اور حنفیت وغیرہ

میں ہے۔

وحدت مسلمین کا مقصد ہے، وحدت شعور، اور طائفت کے ساتھ کسی

طرح بھی وحدت شجر جمع نہیں ہو سکتی، اور یہ وحدت اختلاف فکر رائے میں نفع نہیں ہے۔ بشرطیکہ علمی طور پر ہو، جماعت اور گروہ کی بنیاد پر نہ ہو جو امت اسلامیکہ کے انتشار اور پراگندگی کا باعث ہے۔

یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ مذاہب اسلامیکہ کا علمی ورثہ سب کے لیے ہے کسی خاص فرقے یا طائفے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے پس ضروری اور سدید ہے کہ اسے محفوظ رکھا جائے، اکوشش کی جائے کہ مسلمانوں کے علمی سعی و کوشش کے یہ ثمرات قائم اور باقی رہیں۔

ہم مذاہب اسلامیکہ کے ادغام و انضمام کے بھی قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوتا کہ مذہب واحد پر سب کا اتفاق ہو جائے، اور فرغ فقیر میں کسی ایک رائے پر سب کا اتفاق کامل ایک ناممکن سی بات ہے بلکہ ہم تو اسے تخیل خیال کرتے ہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے اور بظاہر وہ ذیل بھی ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ ایسا کس طرح ممکن ہے کہ طائفیت تو ختم ہو جائے، اور وہ مذاہب باقی رہیں جو ان طوائف پر مشتمل ہیں؟

ہمارا جواب یہ ہے کہ مذہب دوسری چیز ہے۔ اور طائفیت شے دیگر۔ طائفیت نام ہے، ایک ایسی جماعت کا جو ایک مخصوص مذہب کی پابند ہے۔ اور اس کی طرف دوسروں کو دعوت دیتی ہے، اور جو جماعت اس

دعوت کو قبول نہیں کرتی اسے اپنے میں شمار نہیں کرتی۔
 اس کے برعکس مذہب عبارت ہے مجموعہ علمیہ سے جو ایک ورثہ
 بنکر رہی ہے جب ہم طائفیت کو ختم کرنے کی دعوت دیتے ہیں تو اس کے
 معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہم گروہ بندی سے گریز کرتے ہوئے وحدت علمی کی دعوت
 دیتے ہیں۔

مذہب ایک ایسی چیز ہے جسے جو چاہے اختیار کر سکتا ہے، خواہ کُل
 طور پر یا جزوی طور پر، اس طرح اس میں قوت نمو اور احیاء پیدا ہوتی ہے۔
 تحقیق و تجسس کا سلسلہ قائم رہتا ہے۔ برخلاف ازیں مخصوص گروہ سے
 وابستہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایک حجاب حائل ہو گیا، اور دوسرے افکار
 صالحہ کو قبول کرنے، یا ایسے دلائل کو جو مخصوص سے زیادہ قریب ہوں ماننے
 سے ایک طرح کی رکاوٹ پیدا ہو گئی۔

اس سلسلے میں مصر نے پہل کی ہے، اس نے مختلف مذاہب اسلامیہ
 کے بعض مسائل بے تامل قبول کر لیے ہیں۔ مثلاً طلاق مغلن اور ثلاثہ سے متعلق حواہ
 و لفظی ہو یا اشاراتی، قانون یہ ہے کہ صرف ایک ہی واقعہ ہوتی، یہ مسئلہ
 امامیہ کا ہے۔ یعنی مذہب امام جعفر صادق کا تو یہ فتاویٰ ابن تیمیہ میں موجود
 لیکن یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ ابن
 تیمیہ نے یہ مسئلہ، مذہب اہل بیت سے لیا ہے جیسا کہ انہوں نے اپنے
 فتاویٰ میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے، اس طرح اور بھی کئی مسئلے ہیں جو ظاہر
 اور شیعہ سے لیے گئے ہیں۔

امام زید کا اصل مقصد

جب ہم طائفیت کے خلاف دعوت دیتے ہیں تو حقیقت اس مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں جو اصطلاح میں المسلمین سے متعلق امام زید کا تھا، وہ خصوصیت فی الدین کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے بڑے بھائی امام باقر سے ایک دفعہ فرمایا تھا:-

"خبردار، خصوصیت فی الدین سے بچے رہنا، اگر اس سے شک پیدا ہوتا اور نفاق پرکش پاتا ہے!"

خصوصیت فی الدین سے مراد استنباط احکام کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ تو مذہبی اختلاف ہے، جو سراسر خیر ہے نہ کہ شر، بشرطیکہ عالم مہناج اصول ثابتہ و مقررہ سے گریز اختیار نہ کرے یہی وجہ ہے کہ استنباط احکام میں صحابہ اور تابعیت کے اختلاف کو خصوصیت فی الدین نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یہ اختلاف طلب حق مہناج اور تفکر کا اختلاف تھا، چنانچہ حضرت عمر بن عبد العزیز کا ارشاد ہے:-

"صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف میرے لیے سرخ اونٹوں سے زیادہ باعث نشاط ہے۔ کیونکہ اگر ایک ہی راستے ہوتی تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے!"

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ خصوصیت فی الدین اختلاف مذہبی سے علاوہ ایک چیز ہے۔ کیونکہ مذہبی اختلاف آفاق فکر و نظر میں وسعت پیدا کرتا ہے اور

خصوصیت تعصب اور گروہ بندی پیدا کرتی ہے۔ مذہبی اختلاف کے باعث نظر میں فراخی پیدا ہوتی ہے۔ اسکا مختلفہ میں توازن و توافق کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:-

”سب سے بڑا عالم وہ ہے، جو اختلاف علماء سے واقف ہو“
چنانچہ امام ابوحنیفہ امام جعفر صادق کو وقت کا سب سے بڑا فقیہ مانتے تھے اس لیے کہ وجوہ اختلاف کے وہ سب سے بڑے عالم تھے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:-

”میں نے ایک مرتبہ امام جعفر صادق سے چالیس مسئلے دریافت کیے، وہ میرے سوال کے جواب میں فرماتے جاتے تھے:-
اس مسئلے میں اہل حجاز کا قول یہ ہے اور تم اہل عراق یہ مسئلہ رکھتے ہو، اور ہمارا مذہب یہ ہے!“

اس وسعت علم و نظر پر امام ابوحنیفہ حیران رہ گئے۔
غرض یہ ہے اختلاف، وہی خصوصیت وہ صرف جاہلدارانہ نقطہ نظر کا نام ہے۔

مذہب اہل بیت کے فقہاء و مصارف کا اتصال

ان حقائق کے پیش نظر کہ ہم آراء و مذاہب اسلام کی گونا گونی سے پورے طور پر واقف رہیں، اس جگہ دو باتوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے:-

۱۔ مذہب امام زید اور مذہب امام جعفر صادق کے آثارِ فقیہیہ کوئی عجز و ادنیٰ چیز نہیں ہیں، جو فقہی مذاہب اس وقت ہمالیہ کے علاقوں میں رائج ہیں، یہ سب ائمہ آل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین کے خوشہ چیں اور زہرہ رہا ہیں۔

امام ابو حنیفہ، امام باقر کے وابستگان میں شمار ہوتے تھے، اسی طرح امام جعفر صادق سے بھی ان کا ربط و اتصال قائم رہا، اور امام زید کے دامن سے بھی وہ چمٹے رہے۔

امام مالک بھی امام جعفر سے شدید ربط و تعلق رکھتے تھے، اور اس ربط و تعلق پر انہیں تازہ تھا۔ وہ فرمایا کرتے:۔

”میں نے امام جعفر صادق سے زیادہ صائم الدہر، قائم اللیل اور زیادہ سے زیادہ تلاوت قرآن کرنے والا کوئی دوسرا نہیں دیکھا۔“

امام شافعی کو ائمہ آل بیت سے براہِ راست استفادے کا موقع نہیں ملا لیکن ان ائمہ کے شاگردانِ رشید سے کسبِ تحقیق میں انہوں نے ذرا تاثر نہیں کیا، چنانچہ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے مقاتل ابن سلیمان شیبلی زیدی سے اکتسابِ علم کیا، خاص طور پر قرآنی تفسیر قرآن اٹھنی سے حاصل کیا۔ وہ فرمایا کرتے تھے:۔

”جو فقہ کا جو یا ہو وہ ابو حنیفہ کا عیال ہے، جو سیرت نبوی

کا طالب ہو وہ علی محمد بن اسحاق کا عیال ہے جو حدیث کا شائق
ہو مالک کا عیال ہے، اور جو تفسیر کا متقن ہو وہ مقاتل بن سلیمان کا
عیال ہے۔

اور یہ مقاتل شیعہ زیدی بہت بڑے مفسر قرآن تھے، فن
تفسیر میں ان کی تصنیف "کتاب التفسیر الکبیر" مشہور ہے نیز
"کتاب القراءات" "کتاب منشاہ القرآن" "کتاب الخیرات
فی القرآن" بھی شہرت حاصل کر چکی ہیں، اصول فقہ میں ان کی ایک
تصنیف "کتاب الناسخ و المنسوخ" ہے۔

پس ثابت ہوا کہ تباہی بہ ہمہ وجوہ نہیں ہے بلکہ اتصال بہت
زیادہ قدیم ہے، اختلاف نحو ۴۰۰ کتنا ہی بڑا ہو لیکن مخالف رائے
بہر حال وزن رکھتی ہے اور اس کی درامت و تحقیق ضروری ہے
۲۔ اس جگہ یہ انتباہ بھی ضروری ہے کہ المذہب آل بیت کے افکار
و آراء کو اس نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ وہ مذاہب میں جن کا
مطالعہ اور دراست ضروری ہے وہ کسی طائفہ معینہ کے چابدار
افکار و خیالات نہیں ہیں۔

امور گمانہ

آخر میں یہی اہم امور کے متعلق بھی ہم گفتگو کریں گے۔
۱۔ مذاہب زیدی کی کئی شاخیں ہیں، اس کے ماننے والے

عراق میں بھی تھے۔ جزیرہ عربیہ میں بھی، خراسان میں بھی، اور ملین میں سب سے زیادہ، ہر تعلیم میں یہ مذہب کے مخصوص آب و رنگ سے متاثر ہوا۔ چنانچہ بعض لوگ تو اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ زیدیہ مجموعہ سے متعدد مذاہب کا صرف ایک مذہب بتی ہے۔ اس مذہب کے اصول میں تو تبدیلی نہیں ہوئی، لیکن فروع میں اختلاف ہوتا رہا، یہ اختلاف سیاست میں بھی تھا اور فقہ میں تو بہت زیادہ تھا۔

۲۔ مذہب زیدی میں باب اجتہاد بند نہیں ہے، بلکہ کھلا ہوا ہے۔ اور یہ باب اجتہاد جس طرح فروع میں کھلا ہوا ہے، اسی طرح اصول میں بھی۔

چنانچہ امام زید کے بعد جو لوگ آئے، انہوں نے اصول فقہ کا التزام قائم رکھا، اور اس میں کسی طرح کا اضافہ نہیں کیا، چنانچہ ان حضرات کو مجتہدین فی المذاہب کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے۔ مجتہدین مطلقین کے نام سے نہیں، کیونکہ اجتہاد مطلق جس طرح فروع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اصول میں بھی جاری رہتا ہے۔

۳۔ مذہب زیدیہ کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں وہ کشتی اور شیعہ ائمہ کے آثار پر مشتمل ہیں، اس مذہب میں فقہ ائمہ اربعہ کا انکار نہیں پایا جاتا، جس طرح امام زید علیہ السلام کو بکبر و عظمیٰ اللہ

عنہما کی امامت کے مُنکر نہیں تھے۔

یہی وجہ ہے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کے اصول کا تصرف
آسمان نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک کارِ وشوار ہے، اور ہم اللہ
تعالیٰ اس کارِ وشوار کو سرانجام دینے کی اپنی طرف سے پوری سعی
کریں گے، اور کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کریں گے۔

منزل کی طرف

قبل اس کے کہ ہم امام زید کی فقہ و اجتہاد، مسلک و اصول پر بحث
گفتگو کا آغاز کریں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے حالات
سوانح اور تشریح شخصیت پر ایک نظرِ حوال لیں کہ وہ کس دریا کے موزی، اور
کس گھر کے نور تھے؟

امام زید بن زین العابدین

خاندان نبوت کا محل شب چراغ

امام زید بن علی زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی طالب، آپ کے جدِ اعلیٰ باپ کی طرف علی بن ابی طالب "باب مدینہ العلم" اور اسلام کے سب سے بڑے سورا اور صحابہ کرام میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے بزرگ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ابنِ عم تھے، اور از طرف مادر آپ کے جد محمد بن عبد اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم النبیین تھے۔ پس ہر اعتبار سے آپ والا نسب اور والا صاحب تھے، نسب اگر شرف کی کوئی چیز ہے سوئے تو آپ کا ہم پایہ کوئی نہ تھا۔

امام زید رضی اللہ عنہ کی ولادت باسعادت ۸۰ھ میں ہوئی۔ علماء نے

۱۔ "المجموع" کے مقدمے میں مذکور ہے کہ آپ کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی۔ یہ زید

جب امام زین العابدین کو پہنچی تو انہوں نے قرآن رکھا اسے کھولا تو یہی سطر تھی۔

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمُ اللَّهُ تَعَالَىٰ انْصَرَفَ الْمَالَ خَرِيدَ لِيَاكُم

امام زین العابدین نے قرآن بند کیا، پھر دوبارہ کھولا تو نظر اس آیت پر گئی: وَبِاقِي الْكُلِّ صَفْوَةٌ

نے آپ کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یقیناً مستند روایات سے ثابت ہے کہ حق کا دفاع کرتے ہوئے آپ ۱۲۲ھ میں مرتبہ شہادت پر فائز ہوئے، اور مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۴۲ سال تھی، اس سے ثابت ہوا کہ آپ ابھی جوان تھے، اور زندگی کے ارمانوں سے بھرپور، سچائی کی تڑپ نے آپ کو مجبور کر دیا کہ ظلم کے خلاف صف آرا ہو جائیں، اور اپنی جان قربان کر دیں۔

آپ کی والدہ سندھ کی ایک خاتون تھیں، جو مختار ثقفی کے ذریعہ امام زین العابدین کے حضور پہنچی تھیں، اہل ہند عام طور پر صاحب فکر و فکر ہوتے ہیں، اسی طرح آپ کی ذات بابرکات میں سبب رفیع، علم عمیق، فہم علی بن ابی طالب اور فکر ہندی جمع تھی۔

بقیہ صفحہ گذشتہ: ”وَلَا تَحْسَبَنَّ قَتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ آمُوتًا“۔

جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل ہوئے انھیں مردہ مت کہو۔

آپ نے پھر قرآن بند کیا اور کھولا تو یہ آیت دکھائی دی۔

”وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمَاجِدِينَ“

اللہ نے مجاہدوں کو بزرگی دی، اس کے بعد امام زین نے قرآن بند کر دیا۔ اور فرمایا۔

”یہ بچہ مرتبہ شہادت حاصل کرے گا“

اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ۶۷ھ میں ہوئی، اسی طرح وفات کے وقت آپ کی عمر

۴۷ سال کی ہوئی، لیکن مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ بوقت وفات ۴۲ سال کے تھے

لہذا آپ کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی، تم نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

سندھ اب پاکستان کا ایک حصہ ہے۔

امام زین العابدین

امام زین العابدین کا پایہ اجتہاد و علم و فضل

سلسلہ روایت

جہاں تک امام زید کی والدہ ماجدہ کا تعلق ہے، ہماری معلومات تشدد ہیں ان کے بارے میں بہت کم حالات اور واقعات ہم تک پہنچ سکے ہیں۔ لہذا اس باب میں تو ہمیں کم علمی کا اعتراف کرنا ہی پڑے گا۔ لہذا ان کے بارے میں ہم تفصیل سے گفتگو نہیں کر سکتے۔ لیکن آپ کے والد ماجد کے بارے میں معلومات کا ذخیرہ موجود ہے۔

آپ کے والد ماجد امام زین العابدین تھے، جو امام حسین علیہ السلام کے فرزندِ مبارک تھے، اولادِ حسین میں صرف یہی ایک اولادِ زینہ باقی رہ گئی تھی، آپ کے بھائی میدانِ کربلا میں امام ہمام کے ساتھ زید کی خوں آشام فوج کے ہاتھوں قتل ہوئے۔

امام زین العابدین جنگ میں عملی شرکت نہ کر سکے، کیونکہ آپ بیمار تھے اس

وقت آپ کی عمر کم و بیش ۲۳ سال کی تھی، شاید اللہ تبارک و تعالیٰ نے یزید کی فوج
 شتقی سے آپ کو اسی لیے بچا لیا تھا کہ خاندان نبوی کا نام اور سلسلہ قائم رہے،
 ویسے یزید کے عمال نے آپ کو بھی قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن اللہ
 نے ان کا یہ ارادہ پورا نہ ہونے دیا۔

واقعہ کربلا کے بعد آپ شام پہنچائے گئے۔ بعض بد بختوں نے یزید کو آپ
 کے قتل پر اکسایا، لیکن اللہ نے یہاں بھی آپ کو محفوظ رکھا، بلکہ یزید نے آپ کا
 اکرام کیا پسند پر اپنے پیلوں میں آپ کو بٹھاتا، کھانا کھلاتا، بعد میں اس
 نے آپ کو خاندان نبوی کے باقیات الصالحات کے ساتھ مدینہ منورہ بھیج
 دیا، مدینے والوں نے آپ کو سر آنکھوں پر بٹھایا۔

امام زین العابدین کی والدہ ایران کی رہنے والی تھیں اور کسریٰ کی اولاد
 میں سے تھیں، زرخشری نے اپنی کتاب "ربیع الابرار" میں لکھا ہے۔

"یزدجرد شکست خوردہ شاہ ایران کی تین بیٹیاں تھیں، جو حضرت

عمر کے سامنے آئی گئیں، ان میں سے ایک عبداللہ بن عمر کو ملیں،

جن کے بطن سے حضرت سالم ہوئے، دوسری محمد بن ابوبکر صدیق

کو ملیں، جن کے بطن سے حضرت قائم ہوئے۔ آخری حضرت

امام حسین کو دی گئیں، جن کے بطن سے امام زین العابدین ہوئے۔"

اور یہ تینوں حضرات اپنے وقت کے یگانہ روزگار عالم و فاضل، زاہد و

مستقی، خوش اطوار اور خوش کردار تھے۔

امام زین العابدین کی زندگی ایک مستقل المیہ تھی، ان کی قوم کے ہیرے

اور جو اپر قتل ہو گئے تھے۔ مگر یہ بچ رہے تھے، ان کے مستقل حُزن و الم کی کیفیت دیکھ کر ایک مرتبہ کسی نے دل دہی کی باتیں کیں، تو جواب میں آپ نے فرمایا :-

”یعقوب علیہ السلام، حضرت یوسفؑ پر آثارِ روئے آثارِ روئے
کہ بنیائی کھو بیٹھے، حالانکہ انہیں اپنے بیٹے کے مرجانے کا یقین
نہیں تھا، میں نے اپنے اہل بیت کے دس سے زیادہ آدمیوں
کو ایک ہی دن ذبح ہوتے دیکھا، کیا تم خیال کرتے ہو کہ یہ داغ میرے
دل سے جاسکتا ہے؟“

امام زین العابدینؑ پر اپنے خاندان کے قتل و غارت کے سلسلے میں جو اثرات
مترتب ہوئے وہ یقین تھے، اور یہ ہر مہ خیر کثیر کے حامل تھے،

ابہر ایک تریہ کہ آپ نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی، اور اپنے
آپ کو تمام تر امورِ دین میں منہمک کر دیا، لیکن اس کے معنی یہ نہیں تھے، کہ
ظالم کو ظلم کرتا دیکھیں اور برداشت کر لیں، حتیٰ کو پامال ہوتے دیکھیں، اور اس پر
راضی ہو جائیں، آپ فرمایا کرتے تھے :-

”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کر دینے والا ایسا ہے جیسے
اس نے کتاب اللہ تعالیٰ سے رشتہ قطع کر لیا، البتہ آدمی حالات
سے مجبور ہو کر اس فضا میں قہقہہ کر سکتا ہے۔“

پوچھا گیا :-

”یا حضرت تفتیح کیا ہے؟“

آپ نے جواب میں فرمایا:-

”یہ کہ انسان کو ظالم حاکم سے دراز دستی اور ہدفِ ستم و جور بن جانے کا

اندیشہ ہو!“

۲۔ آپ نے اپنی ساری توجہ علمِ تحقیق، اور وداست کی طرف مبذول کر دی اس طرح آپ کے ذہن کو سکون اور قلب کو یکسوئی حاصل ہوئی تھی، اور غم و اہم سے کچھ دیر کے لیے چھٹکارا مل جاتا تھا۔

آپ کو سب سے زیادہ علمِ حدیث سے رغبت تھی چنانچہ اس فن کی طرف آپ ہمہ تن متوجہ ہو گئے، صالحیت کی صحبت سے بھی آپ مستفید ہوتے رہتے۔ عام اس سے کہ کوئی شخص لوگوں کی نگاہ میں قیامِ رفیع پر فائز ہو یا کوئی حیثیت نہ رکھتا ہو، اگر وہ صاحبِ علم ہوتا تھا تو آپ ضرور اس کے پاس جاتے اور اس کے استفادہ کرتے تھے۔

روایت ہے کہ جب آپ مسجد میں داخل ہوتے تھے، تو لوگوں کے درمیان سے گزرتے ہوئے، زید بن اسلم کے حلقے میں جا کر بیٹھ جاتے تھے، آپ کی کیفیت دیکھ کر ایک مرتبہ نافع بن جبرین مطعم قرشیؓ نے ذرا چپیں بہ جہیں ہو کر کہا:-

”آپ لوگوں کے سردار ہیں۔ آپ کی بارگاہ میں خلقِ اللہ سر کے بل آتی ہے اہل علم تیار و اشتیاق سے بے قرار ہو کر پہنچتے ہیں۔ عمامہ قریش آپ کے در کی جبر سائی پر فخر کرتے ہیں، اور آپ اس سیاہ فام غلام کی مجلس میں آکر رونق

افروز ہوتے ہیں؟

امام زین العابدین نے نافع کو جواب دیا۔

”آدمی کو جہاں سے کچھ ملے وہاں ضرور جاتا ہے۔ اور علم تو جہاں بھی ملے

ضرور جانا چاہیے۔“

سور حزن و الم کے فوراً امام زین العابدین میں رگت و شفقت کا مادہ پیدا کر دیا تھا۔ وہ یقیناً قلب ہو گئے تھے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا برتاؤ محبت اور اپنائیت کا رہتا تھا۔ جو وسخا، اور فیاضی آپ کی سرشت تھی، اگر کبھی کسی کے بارے میں آپ کو خبر ملتی، کہ مقررہ رے تو آپ چپ چاپ تے اس کا قرض ادا کر دیتے تھے۔

ایک روز امام زین العابدین محمد بن اسامہ بن زید بن حارثہ کی عیادت کرتے تھے۔ دیکھا تو وہ رو رہے ہیں، پوچھا۔

”ہوئے کیوں ہو؟“

اس مرد نے جواب دیا۔

”مقررہ رے ہوں۔“

آپ سے دریافت فرمایا۔

”کتنا قرض ہے؟“

اسامہ نے جواب دیا۔

”پندرہ ہزار دینار۔“

یہ سنتے ہی فرمایا۔

”تمہارا قرض میں نے اپنے ذمے لے لیا“

محمد بن اسحاق روایت کرتے ہیں۔

”مدینے میں کئی ایسے نادار تھے جنہیں بن مانگے مل جاتا تھا، منزے کی زندگی بسر کرتے تھے، مگر یہ پتہ کبھی نہیں چلا کہ یہ غیبی مدد ملتی کہاں سے ہے۔ کسی نے اس کا کھوج لگانے کی ضرورت بھی نہیں محسوس کی۔ لیکن جب امام زین العابدین کا انتقال ہوا تو یہ دستِ غیب بند ہو گیا۔ اب پتہ چلا۔ مدینے والے آپ تھے۔ وہ آپ ہی تھے جو رات کی تاریکی میں تشریف لاتے اور دامنِ مراد و رحم دینار سے بھر دیتے، اور واپس چلے جاتے، وفات کے بعد آپ کے شانوں پر ان تھیلیوں کے نشانات پائے گئے جن میں روپیہ بھر بھر کر آپ غریب و مسکین کے گھروں میں لے جاتے تھے، اور تقسیم کرتے تھے۔“

آپ صدقات کی رقم لوگوں کو رات میں دیا کرتے تھے، آپ فرمایا کرتے تھے:

”رات کے اندھیرے میں چپ چپاتے صدقہ کرنا، اللہ کی آتشِ غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے، دل کو روشن اور قبر کو منور کرتا ہے اور بندے کے اوپر سے روزِ قیامت کی ظلمت کا فور ہو جاتی ہے۔“

امام زین العابدین رحمت و شفقت کا بارِ ثاؤ صفت عام لوگوں اور اہلِ خاندان ہی سے نہیں کرتے تھے، بلکہ عفو و درگزر کا شعار و شمنوں اور مخالفوں کے ساتھ بھی تھا، احسن بن حسن نے آپ کو سخت وسعت ایک مرتبہ کہا۔ آپ خاموش رہے، جب

رات نے ڈیرا ڈالا تو اپنے ابن عم کے گھر پہنچے، اور فرمایا :-
 "اے ابن عم، اگر تم نے سچ کہا تو اللہ میری مغفرت فرمائے، اور اگر غلط
 کہا تو خدا تمہیں معاف کرے۔ اسلام علیکم۔
 یہ کہا اور چلے آئے، حسن بن حسن اس طریقہ عمل سے نادم ہوئے، خود آئے
 اور صلح کر لی :-

ایک اور عجیب ترین واقعہ آپ کی رحمت و سماحت کا یہ ہے کہ آپ
 کی ایک خادمہ تھی جو لوٹے میں پانی بھر کر آپ کو وضو کرایا کرتی تھی، ایک مرتبہ
 لوٹا اس کے ہاتھ سے ڈھلک گیا، اور پانی سے آپ کا چہرہ مبارک اور لباس اطہر تریتر
 ہو گیا۔ آپ نے چیں بہ چیں ہو کر اسے سراٹھا کر دیکھا، وہ بولی :-
 "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، اور وہ لوگ جو اپنا عقد پی جاتے ہیں۔"
 آپ نے ارشاد فرمایا :-
 اب مجھے ذرا بھی عقد نہیں ہے !
 وہ کہنے لگی۔

"اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔" اور وہ لوگ جو لوگوں کی خطائیں بخش دیتے ہیں !
 آپ نے ارشاد فرمایا :-
 "اللہ تجھے معاف کرے !
 وہ گویا ہوئی

وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ لَهُ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ

”اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ احسان کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔“
آپ نے فرمایا:-

”جا میں نے خدا کے نام پر تجھے آزاد کیا؟“

آپ ان لوگوں کو سخت ناپسند کرتے تھے، جو خلفائے راشدین کی مذمت کیا کرتے تھے، آپ کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جس سے معلوم ہو کہ آپ نے خلفائے راشدین کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کچھ کہا ہو، آل علی سے محبت رکھنے والے لوگوں میں سے جو شیوخ ان حضرات کو ناشائستہ الفاظ سے یاد کرتے تھے آپ نے انہیں کبھی پسند نہیں کیا بلکہ موجب عار و قرار دیا۔

آپ کے یہی وہ انداز و اطوار اور فکر و رائے کا اعتدال اور زہد و تقویٰ تھا جس کے باعث ہر پر گھر میں آپ کا چرچا تھا، لوگ ادب و احترام کی آنکھ سے آپ کو دیکھتے تھے۔ آپ سے محبت کرتے اور آپ کے منفعتوں تھے، جس طرف سے آپ نکل جاتے، خواہ کیا ہی دھکا پیل ہو آپ کو دیکھتے ہی لوگ کافی کی طرح چھٹ جاتے تھے۔

متعدد طرف سے یہ روایت وارد ہوئی ہے کہ ایک مرتبہ ہشام بن عبد الملک منصب خلافت پر فائز ہونے سے پہلے شہزادگی کی حالت میں مکہ مکرمہ آیا، اور طواف کرنے لگا جب اس نے حجر اسود کو بوسہ دینے کا ارادہ کیا تو ہجوم کی کثرت کے باعث مجبوراً اُسے اپنے لیے خاص طور پر ایک منبر رکھا اٹھا، جس پر کھڑے

بسم اللہ یحب احسنین

ہو کر اس کے پورے دیا۔ اسی اثنا میں امام زین العابدین وارد ہوئے، جب حجر اسود کے قریب آئے تو آپ کے اجلال و احترام کے پیش نظر لوگ ہٹ گئے، اور آپ کو راستہ دے دیا۔

یہ دیکھ کر شام نے ایک مرتبہ آپ کو نظر حقارت سے دیکھا، اور پوچھا۔
"کون ہے یہ شخص؟"

مشہور شاعر فرزدق اس موقع پر موجود تھا، اس نے کہا:-

"میں اس شخص کو اچھی طرح پہچانتا ہوں!"

شام نے سوال کیا۔

"تو بتاؤ یہ کون ہے؟"

فرزدق نے فی البدیہہ آپ کی شان میں ایک نہایت اثر انگیز اور پرچش قصیدہ پڑھنا شروع کیا۔

کتب تاریخ و سیر و ادب میں یہ قصیدہ فرزدق ہی کی طرف سے منسوب ہے۔ اصغہانی کے سوا جملہ مورخین اسے فرزدق کا قصیدہ قرار دیتے ہیں۔ اصغہانی نے اس واقعہ کو تسلیم کیا ہے لیکن اس قصیدے کی نسبت فرزدق کی طرف نہیں کی ہے لیکن ہمارے نزدیک اصغہانی کا یہ وعدہ بے دلیل ہے۔ کیونکہ روایات کا توازن اور قصیدے کا انداز و منہاج اسے فرزدق ہی کا ماننے پر مجبور کرتا ہے۔

اس جگہ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ فرزدق کو آل بیت سے والہانہ محبت تھی۔ یہی فرزدق تھا جو کہ بلا جاتے ہوئے امام حسین علیہ السلام کو راستے

میں ملا تھا۔ اور گمشدگی کی تھی کہ آپ عراق جانے کا قصد ملتوی کر دیں جب امام حسینؑ نے اس سے اہل عراق کے بارے میں پوچھا تو اس نے جواب دیا۔

”ان لوگوں کے دل آپ کے ساتھ ہیں اور تنہا آپ بنو امیہ کے ساتھ“

یہ مذکورہ بالا قصیدہ سن کر شام کے ماتھے پر ہل آگئے۔ اس نے اس کی

گرفتاری کا حکم صادر کیا، اور اسے قید کر دیا۔ اس دورِ مصیبت میں امام زین العابدینؑ نے بارہ ہزار درہم بھیجے، مگر اس نے قبول کرنے سے صحت انکار کر دیا، اور گویا ہوا۔

”میں نے جو کچھ کا تھا وہ خدا کے لیے، نصرتِ حق کے لیے، اور ذریتِ

رسول کا جو حق ہے اُسے ادا کرنے کے لیے کہا تھا۔ میں اس کا ہرگز کوئی معاوضہ

اس دنیا میں نہیں چاہتا“

امام زین العابدینؑ نے دوبارہ اسے یہ قسم بھیجی، اور کہلوا دیا۔

”اللہ تعالیٰ تمہارے صدقِ نیت سے واقف ہے۔ میں تمہیں خدا کا واسطہ

دیتا ہوں کہ یہ رقم قبول کر لو“

تب جب کہ فرزدِ حق نے طوعاً و کرہاً یہ رقم قبول کی :

امام زید کی نشوونما

خصوصیات خاصہ

یہ تھی وہ فضا اور ماحول جس میں امام زید نے ہوش کی آنکھیں کھولیں، اور فیضان حاصل کیا، تربیت پائی، اور اکتسابِ علم کیا۔ امام زید کو تین امور ایسے حاصل تھے جن کی بناء پر وہ اپنے اقربان و امثال پر فائق تھے۔

۱۔ شرف نسب نہ بھلا اس نسب سے اعلیٰ اور بزرگ نسب اور کون ہو سکتا ہے جس کا سلسلہ آپ سے چلتا ہو؟ اور یہی وہ لوگ ہیں جو آلِ نبی یا عزتِ نبی کہلاتے ہیں۔ جن کی رگوں میں رسالتِ مآب کا پاک خون گردش کر رہا ہے، اور یہی وہ چہرہ ہے کہ آلِ بریت کے لوگ خرافات سے دور اور معالیٰ امیر سے قریب رہا کیے ہیں۔

۲۔ اس خاندان کے لوگوں پر ہمیشہ شہادت اور محن نازل ہوتے رہے ہیں، ان کے اطوار میں فرق نہ آیا۔ وہی لوگوں کی داورسی، اور دستگیری، وہی جذبہ خدمتِ خلق اور زہد و اتقا، اور عوام سے رفیق و محبت کا ہر تاثر، یہ سب چیزیں ہم امام زین العابدین

کی حیاتِ اسلامی میں بھی پاتے ہیں، اور ان کے فرزند ارجمند امام زید کی زندگی میں بھی۔

۳۔ علم سے اس خاندان کا شغف بھی غیر معمولی حیثیت رکھتا ہے۔ غم و ابتلا کی یوکرش نے ان حضرات کے لیے جس چیز کو وسیلہ امن و سکون بنا دیا تھا، وہ تھا علم، وقت کی سیاست نے انہیں دل شکستہ کر دیا تھا۔ اس سے مڑے موڑ کر انہوں نے اپنے تئیں ہمہ وقت علم کی طرف متوجہ کر لیا تھا۔

ان حالات میں ہمیں کوئی تعجب نہیں ہوتا جب ہم اس خاندان گرامی قدر میں، جو بیک وقت بیتِ نبوت اور بیتِ علم تھا۔ ائمہ اور مجتہدین کی ایک پوری جماعت پاتے ہیں۔

✦ ✦ ✦

غرض یہ تھا وہ گوارہ جس میں امام زید نے ہوش و خرد کی آنکھیں کھولیں نشوونما پائی اور اپنے امیال و عواطف کی تکوین کی زندگی کا ایک رُخ متعین کیا، اور راہِ عمل مخصوص کر کے رہروی شروع کر دی۔

امام زید نے سب سے پہلے قرآن کی طرف توجہ کی، اور اسے حفظ کر ڈالا قرآن اس شخص کے نوکِ زبان رہنا ہی چاہیے، جسے فقہ دین، طلبِ حقائق، اور تعمق و دراست سے لگاؤ ہو۔

قرآنِ کریم کے بعد آپسکے اپنے والد ماجد امام زین العابدین سے اور اپنے برادر بزرگ امام باقر سے حدیث شریف کی تحصیل و تکمیل کی۔ آپ کا سلسلہ روایت یہ تھا۔

”عن زید، عن زین العابدین۔ عن حسین عن علی۔“

چنانچہ صحاح ستہ میں علی زین العابدین کی جو روایت ہے وہ متفق علیہ ہے۔
 انہوں نے اصحاب اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں سے جو روایت کی
 ہے اس میں اسامہ بن زید بھی شامل ہیں۔ حدیث نبویؐ "مسلمان کافر کا دارمشت نہیں
 ہو سکتا" انہی کی روایت کردہ ہے۔

کبھی کبھی امام زین العابدین حدیث مرسل کی روایت بھی فرمایا کرتے تھے یعنی اس
 میں اس صحابی کا ذکر نہیں ہوتا تھا جس سے آپ نے روایت کی ہوتی تھی یہ اس لیے
 تھا کہ اس زمانے تک سلسلہ مستندین قرب عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
 کے باعث زیادہ تشدد نہیں ہوتا جاتا تھا۔ نیز وہ خود مقامات گے باعث روایت
 میں کذب و دروغ کا امکان بھی نہیں تھا چنانچہ ان حالات میں یہ سوال کرنے کی ضرورت
 ہی نہیں پیش آتی تھی کہ اس نے یہ روایت کس سے لی ہے۔

محدثین کا بیان ہے کہ امام علی زین العابدین نے آل بیت کے علاوہ ابن عباس
 عابر مروان، صفیہ ام المؤمنین اور اجمہ رحمہ اللہ وغیرہ صحابہ سے بھی روایت کی ہے

❖ ❖ ❖

امام مالک زہری کو بحر علم کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ امام زہری نے امام
 زین العابدین سے روایت کی ہے۔

❖ ❖ ❖

نضر بن امام زین العابدین ٹپے پایہ کے محدث تھے۔ امام زید نے زیادہ تر علم
 حدیث اپنے پدر بزرگوار ہی سے حاصل کیا تھا۔ نیز وقت کے مسلم الثبوت محدثین

۱۔ لا یرث المسلم کافر

سے بھی کسب فیض کیا تھا۔

امام زید بن علی اپنے والد سے فقہ کا علم بھی حاصل کیا تھا۔

امام زین العابدین جس طرح بہت بڑے محدث تھے اسی طرح بہت بڑے فقیہ اور مجتہد بھی تھے۔ مسائل فقہ پر آپ کو وہی دسترس حاصل تھی جو آپ کے جد امجد علی مرتضیٰ کو حاصل تھی، فقہی مسائل کا کوئی گوشہ اور تفصیلات فقہی کا کوئی پہلو ایسا نہیں تھا، جو آپ کی نظر سے اوچھل ہو۔

امام زہری نے فقہ کا فن بھی اسی طرح آپ سے حاصل کیا تھا، جس طرح فن حدیث کی تحصیل کی تھی۔

سفیان بن عیینہ ابن شہاب زہری سے روایت کرتے ہیں۔

”ایک مرتبہ ہم حسین ابن علی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انہوں نے پوچھا: تم لوگ کس مسئلے پر بحث کر رہے ہو؟“

میں نے عرض کیا:

”ہم مسئلہ صوم پر گفتگو کر رہے تھے، میری اودیرے ساتھیوں کی رائے یہ ہے کہ ماہ رمضان کے سوا کوئی اور روزہ فرض نہیں ہے!“

یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا:

”اے زہری، بات یوں نہیں ہے جس طرح تم کہہ رہے ہو، روزے کی چالیس قسمیں ہیں، جس میں سے دس تو صوم رمضان کی طرح واجب ہیں، دس حرام ہیں، چودہ اختیاری ہیں۔ آدمی چاہے رکھے چاہے نہ رکھے اس کے علاوہ صوم نذر اور صوم اعتکاف وغیرہ واجب ہیں۔“

زہری کہتے ہیں میں نے عرض کیا :-

”اے ابنِ رسول اللہؐ اور تفصیل بھی بتاویں!“

آپؐ نے فرمایا :-

”چوروزے واجب ہیں وہ یہ ہیں :-

۱۔ صوم رمضان ۔

۲۔ دو مہینے کے مسلسل روزے اگر آدمی غلطی سے کسی قتل کرے، اور غلام آزاد کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔

۳۔ کفارہ یحییٰ کے تین روزے اگر فقیروں کو کھانا کھلانے کی استطاعت نہ ہو۔

۴۔ حج کے موقع پر اگر کسی معذور کی سبب کوئی سر نہ منڈا سکے۔ تو اس

پر بھی روزہ واجب ہے۔

۵۔ تمتع کرنے والا اگر قربانی نہ کر سکے تو اس پر بھی روزے واجب ہیں، جیسا کہ

قرآن میں اللہ تبارک تعالیٰ فرماتا ہے ۔

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا يَتَيَّمُرُ مِنَ الْحَدْيِ فَمَنْ لَّمْ

يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَمَا رَجَعْتُمْ وَتَلَدَ

عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ۔

کاملہ ۱

لَهُ وَمَنْ تَلَدَ مَوْمِنًا غَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ وَدُنْيَا مَسْكَةٍ

إِلَى أَهْلِهِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ، وَكَانَ اللَّهُ جَبَّارًا

”لَعَنَ قَالَ اللَّهُ حُذْرُ جَلَدٍ
ذَلِكَ كَفَّارَةٌ إِيَّاهُمْ
أَفْأَخْلَفْتُمْ يَا
عَلَيْهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
مَرِيضًا أَوْ بَسًا
أَوْ ذِي عَرَأْسٍ
فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ
أَوْ صَدَقَةٍ
أَوْ خِلَافَةٍ“

۶۔ صوم جزا و عید

۷۔ صوم نذر

۸۔ صوم اعتکاف وغیرہ

جن روزوں کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱۔ ہجرات اور دو شنبہ کا روزہ۔

۲۔ رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے۔

۳۔ صوم عرفہ

۴۔ یوم عاشورہ کا روزہ

۵۔ صوم الاذن، یعنی نفلی روزہ شوہر کی اجازت کے بغیر ہیری نہیں رکھ سکتی وغیرہ۔

جو روزے حرام ہیں وہ یہ ہیں :

۱۔ عید کے دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

۲۔ بقدر عید کے دن بھی روزہ رکھنا حرام ہے۔

۳۔ ایام تشریق کے روزے بھی حرام ہیں۔

۴۔ صوم یوم وصال۔

۵۔ یوم شک۔

۶۔ صوم صحت۔

۷۔ صوم نذر مصیبت۔

۸۔ صوم دہر۔

۹۔ جہاں جبت تک میربان سے اجازت نہ لے لے ووزہ نفل نہیں رکھ سکتا۔
 ۱۰۔ کم عمر لڑکوں کو روزہ رکھنے کی تاکید کی جاسکتی ہے، اگرچہ ان پر فرض نہیں،
 ۱۱۔ مراہق،

صوم اباحت (جائز) یہ ہیں۔

۱۔ اگر روزے کی حالت میں عہدے سے آدمی کچھ کھاپی لے تو روزہ نہیں
 ٹوٹتا، جاری رہتا ہے، خدا اُسے روزے کا ثواب دے گا۔

۲۔ صوم مریض

۳۔ صوم مراہق

اہم ذین العابدین فرماتے ہیں:-

” صوم مریض، اور صوم مراہق کے بارے میں لوگ مختلف الرائے ہیں لیکن
 کہتے ہیں چاہے تو دکھ لے چاہے نہ دکھے، لیکن ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ مریض اور
 سفر کی حالت میں ہرگز روزہ نہ رکھنا چاہیے۔ اگر رکھ لیا تو اس پر قضا واجب
 ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

فَصِدَّ عَنْ اَيَّامِ اٰخِرِ

✽ ✽ ✽

تعلیم و تربیت کے ابتدائی دور میں امام زید نے علم فقہ اپنے والد امام
 ذین العابدین سے حاصل کیا، جو بہت بڑے فقیہ مجتہد اور امام تھے، اور وسعت
 علم و معرفت کے اعتبار سے یکتا تھے، علاوہ ازیں راوی حدیث بھی تھے، ان کا

یہ تمام مسائل حلیۃ الاولیاء ج ۳ ص ۱۲۱ سے ماخوذ ہیں۔

اصل یہ تھا کہ مسئلہ کا حل پہلے کتاب اللہ میں تلاش کرتے تھے، پھر سنت رسول اللہ ﷺ
 اس موقع پر امام زین العابدین کے اجتہادات زیر بحث لانے کا موقع نہیں
 ہے۔ اس لیے کہ اس وقت تک نہ وجہ رائے متمیز ہو پائے تھے نہ نتائج متنباط
 کا احصاء ہو پایا تھا۔ لیکن روزے سے متعلق جوان کے ارشادات ہم یہاں نقل کر چکے
 ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہر گتیب فکر سے آشنا تھے، اور شے کے تمام
 پہلوؤں پر نظر رکھتے تھے، اور جملہ آراء فقہرہ سے واقف تھے۔ خاص طور پر اپنے
 معاصر فقہاء اعراق و مدینہ کے افکار و آراء سے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ
 اپنی فقہ میں وہ فقہ تابعین سے زیادہ قریب تھے جو ان کے ہم عصر تھے مثلاً
 سعید بن مسیب اور نافع وغیرہ۔

علم حدیث کی تحصیل بھی امام زید نے اپنے والد امام زین العابدین سے کی تھی
 ابھی آپ نے زندگی کی چوہ بہاریں دیکھی تھیں کہ پدر بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔
 یہ واقعہ ۹۲ھ کا ہے، اور امام زید کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی تھی یہ عمر حصول علم
 اور ادراک معارف و حقائق کے لیے کافی ہے۔

امام زین العابدین کے بعد امام زید کی سرپرستی اور تعلیم و تربیت کا بار ان کے
 برادر بزرگ امام باقر پر پڑا، جو اپنے والد کی طرح فقہ، حدیث اور دوسرے علوم
 میں مرتبہ امامت پر فائز تھے۔

امام باقر احترام سلفیت میں پیش پیش تھے، خاص طور پر حضرت ابو بکر اور
 حضرت عمر کا بہت زیادہ احترام کرتے تھے۔ عروہ ابن عبد اللہ سے روایت
 ہے کہ :-

"میں نے امام باقر سے سوال کیا آیا تلوار کو محل کیا جاسکتا ہے؟"

آپ نے فرمایا

"ہاں کوئی حرج نہیں حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ایسا کیا کرتے تھے۔"

میں نے عرض کیا :-

"آپ انہیں صدیق کہتے ہیں؟"

یہ سنکر وہ ہلکے اور قبلہ ہو کر فرمایا :-

"ہاں صدیق۔ ہاں صدیق، اور جو انہیں صدیق نہیں کہتا خدا دنیا و آخرت میں اس کی بات سچ نہ کرے؟"

ایک مرتبہ آپ نے اپنے ایک شیعہ جابر جعفی سے فرمایا :-

"اے جابر جو ابو بکرؓ و عمرؓ کے فضل کو نہیں مانتا وہ سنت سے جا مل رہے، اللہ

تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے :-

اَسْمَاءُ وَلِيَّتُكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالسَّيِّدِينَ آمَنُوا لَفِظٌ "آمنو" کی تفسیر :-

ہے کہ اس میں مراد اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں :-

جابر جعفی نے عرض کیا :-

"لیکن لوگ تو کہتے ہیں اس سے مراد حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ ہیں۔"

آپ نے فرمایا :-

"وہ بھی تو اصحاب محمدؐ میں سے تھے۔"

امام زین العابدینؓ کی وفات جب ہوئی تو امام باقرؓ سن تیز کو پہنچ چکے تھے

بلکہ سن و سال اور علم و فضل کے اعتبار سے والد ماجد کے صحیح جانشین اور قائم مقام بن چکے تھے، ان کے صاحبزادے امام جعفر صادق، امام زید کے تقریباً ہم سن تھے۔ امام باقر کے پایہ اجتہاد و امامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ دو درود سے لوگ کشاں کشاں آپ کے آستانے پر کسب فیض اور تحصیل علم کے لیے پہنچتے تھے، امام ابوحنیفہ بھی آپ کے شاگردوں میں تھے۔

✦ ✦ ✦

اس خاندان کے ایک اور گویہ گراں مایہ جن کا علماء احترام کرتے تھے، عوام اکرام کرتے، اور امراء اعزاز کرتے تھے، حضرت عبدالملک بن حسن بن حسن تھے جو امام زین العابدین کے بھتیجے تھے۔ یہ بھی بہت بڑے محدث، ثقہ اور صدوق تھے، تابعین سے اور امام زین العابدین سے روایت کیا کرتے تھے، ان سے محدثین کے ایک بہت بڑے گروہ نے روایت کی ہے۔ مثلاً سفیان ثوری، اور مالک رحمہ اللہ عنہما۔ علماء کی نگاہ میں ان کی بڑی وقعت تھی، بہت بڑے عابد اور زاہد تھے۔ عمر بن عبدالعزیز کے پاس ایک مرتبہ گئے تھے تو بہت زیادہ اجلال و اکرام کے ساتھ پیش آئے، اور عبدحکیم بن سفيان کے پاس گئے، تو وہ بھی بسر و چشم ملا، اور ایک لاکھ درہم نذر گزاری۔ ابو جعفر منصور نے انہیں قید کر لیا تھا ۱۴۵ھ میں جبکہ عمر ۵۷ سال تھی، قید خانے میں انتقال کیا۔ سال ولادت ۷۷ھ

رہے ✦

امام زید کا استقلال علمی

امام زید اور مسلک اعتزال!

المرقضى کا بیان

علم و فضل میں خشکی اور کمال حاصل کر لینے کے بعد امام زید نے صرف قیام مدینہ ہی پر اکتفا نہیں کیا، وہ بصرہ تشریف لے گئے، اور وہاں کے علماء سے ملاقات کی، شہرستانی نے الملل والنحل میں دعویٰ کیا ہے امام زید واصل بن عطاء سے بھی ملے، اس کے شاگرد ہو گئے، اور اعتزال کا مسلک ان سے حاصل کیا۔ لیکن امام زید اور واصل دونوں ہم عمر تھے۔ علم و فضل میں امام زید زیادہ پختہ اور کامل تھے۔ کچھ شاگردی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، یہ دوسری بات ہے کہ دونوں میں باہم علمی مذاکرے ہوئے ہوں۔

ۛ ۛ ۛ

بصرہ فرق مختلفہ کا گہوارہ تھا، وہاں کے شیعہ کے گروہ تھے، جو حشیم مردم سے پرکشیدہ تھے۔ علاوہ ازیں دوسرے فرقے، متزلز، قدریہ، جہمیہ، وغیرہ بھی تھے، یہ سب صفات ذات سے متعلق بحث و گفتگو کیا کرتے تھے، پس جو

فرق مختلفہ کے علم عقائد کا جو یا ہو، اس کے لیے بصرے کا سفر ضروری اور ناگزیر تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، امام ابوحنیفہ جس زمانے میں علم کلام سے دل چسپی رکھتے تھے، برابر بصرہ جایا کرتے، اور وہاں فقہاء جہل و بحث کیا کرتے تھے، روایت ہے کہ صرف مسائل اعتقاد یہ سے متعلق مناظرے کرنے کے لیے امام صاحب ۲۲ مرتبہ بصرہ تشریف لے گئے۔

امام زید کے بصرے جانے کی بحث تو اپنی جگہ رہی، بہتر اور مناسب یہ ہے کہ ہم پہلے یہ طے کریں کہ آیا وہ اصول تعزل سے وہاں کا سفر کرنے سے پہلے واقف تھے یا ناواقف؟

اس سوال کا جواب دینے کے سلسلے میں ہمیں تحقیق کرنا پڑے گی کہ امام زید سے پیشتر کے علماء آل بیت اور امام زید کے معاصر علماء آل بیت کے بارے میں اپنے معلومات کی تکمیل کر لیں۔

جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں، ان کے پیش نظر یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ علماء آل بیت عقائد سے متعلق مسائل پر بحث و گفتگو کیا کرتے تھے، اور قریب قریب ان کے خیالات وہی تھے جو واصل بن عطاء کے تھے، بلکہ ہم تو ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ واصل نے عقیدہ اعتزال و حقیقت آل بیت ہی سے لیا، وہ اس ملک کے پیرو تھے خاص طور پر محمد بن الحنفیہ کا مسلک ہی تھا، جو حضرت علی کے صاحبزادے تھے اور علم کا بحر بے گراں تھے، ان کے بارے میں شہرستانی نے املل و النحل میں لکھا ہے۔

محمد ابن الحنفیہ کثیر العلم، صاحب معرفت اور صاحب فکر، بزرگ تھے، امیر المؤمنین حضرت علیؑ نے انہیں احوال ملاحم سے آشنا، اور مدارج معالم سے واقف کروایا تھا یہی وجہ تھی کہ وہ اعتزال (گوشہ نشینی) کی طرف مائل تھے، اور شہرت پر انجیل کو ترجیح دیتے تھے!

* * *

المفضل نے اپنی کتاب "المیئۃ والامل" طبقات معتزلہ کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معتزلہ کا پہلا طبقہ آل بیت پر مشتمل تھا۔ علی زین العابدین، اور ان کے صاحبزادے باقر، اور امام حسن، امام حسین، اور ان کے بھائی محمد ابن الحنفیہ وغیرہ سب معتزلہ تھے!

ہمارا جہان کس قدر تنگ ہے یہ دعویٰ کسی طرح بھی کمزور نہیں ہے۔ ہر اعتبار سے ثابت ہے۔ کیونکہ مذہب معتزلہ جہاں تک عقائد کا تعلق ہے مذہب زیدیہ ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور مذہب اثنا عشریہ اور مسلک اعتزال میں بھی کوئی خاص فرق نہیں، بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ آل بیت نے جب اصول عقائد کے مسائل پر غور و خوض کیا تو اسی دائرے میں داخل ہو گئے گویا سلف آل بیت کا مسلک بھی یہی تھا۔

اور یہ بات تو اچھی طرح ثابت ہے امام زیدیہ نے اصول عقائد میں بہت زیادہ فکر و تامل سے کام لیا۔

۱۔ آئندہ پیش آنے والے واقعات

۲۔ اعلیٰ و اعلیٰ ج ۱، ص ۱۹۹

اور حیب یہ ثابت ہے کہ عقائد سے متعلق آل بیت کا بھی وہی مسک تھا بعد
 میں۔ اصل بن عطار نے جسے اپنایا۔ تو لازمی ہے کہ ہم باور کر لیں کہ امام زید حیب بصرہ
 تشریف لائے تو علم عقائد کے بارے میں خالی الذہن نہیں تھے بلکہ اس علم پر اچھی طرح
 عبور رکھتے تھے۔ اور ایک بڑے معتزل و اصل بن خطاء سے ملاقات استفادے
 کے لیے نہیں صرف مذاکرے کے لیے تھی۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک مرتبہ سوال کیا گیا:
 ”آپ نے علم کس سے حاصل کیا ہے؟“

امام صاحب نے جواب دیا۔

”میں نے زندگی کے کافی دن علم کے معدن میں بسر کیے، اور وہاں کے سب
 بڑے فقیہ کے دامن فضل و کمال سے وابستہ ہو گیا۔“

اس قول میں امام ابو حنیفہؒ کا اشارہ امام زید ہی کی طرف ہے۔ اور علم اسلام
 کا معدن، منزل وحی۔ وطن شریعت اسلامیہ جہاں قرآن اترتا اور اس پر عمل ہوا
 وہ جگہ مدینہ منورہ ہے۔

مدینہ... اسلام کا وطن اہل زہد و تقویٰ، اور صحاب و روع کا بیجا و باطنی
 وہ اہل دل اور اہل صفا جو دنیا کی آلودگیوں سے کنارہ کش ہو کر آ رہے تھے، اس
 مدینے میں امام زین العابدینؑ نے سب سے پہلے مستقل اقامت اختیار کی، پھر امام
 زیدؑ ان کی مستند پر بیٹھے، اور امام زیدؑ کے بھی یہی خاک و سنگیر رہی۔

حیثیہ صحیح معنی میں علم کا گوارہ تھا۔ یہاں قروع اور حدیث کا درس ہوتا تھا
 حفظ قرآن کا سلسلہ جاری تھا، علم قرأت کی گرم بازاری تھی، اور ان تمام علوم و

فتوٰں میں امام زید و کمالہ کامل رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں اصول و عقائد میں علماء کے اقوال مختلفہ سے بھی بخوبی واقف تھے۔

لیکن دینے میں جو کچھ حاصل کر لیا تھا، اس سے تشنگی پورے طور پر دوہرائی ہوئی، چنانچہ عراق تشریف لے گئے۔ بصرے میں فرق مختلفہ سے واقفیت پیدا ہوئی، وہاں کے اہل علم سے مذاکرے کیے اور ان کے احوال سے آشنائی پیدا کی، اور عراق سے بھی بخوبی واقف ہو گئے، جہاں ظلم و غدر سے ان کے جہم حسین قتل کیے گئے تھے، اور ان سے بھی پیشتر حضرت علی کو دھوکے اور فریب سے قتل کیا گیا تھا۔ امام زید نے یہاں آکر علم حقائق اسلام پر وسیع نظر ڈالی، لوگ جو درجہ حق و باطل خدمت ہونے لگے، طالب علم بن کر آئے تھے لیکن متبوع مخالف بن گئے۔

امام زید علیہ السلام کی عمل میں

حوادث اور واقعات کی کار فرمائیاں !

ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں رائے

آل بیت اگرچہ گوشہ نشینی کو پسند کرتے تھے۔ لیکن حوادث انہیں سیاسی معاملات و مسائل پر لب کشائی کے لیے مجبور کر دیتے تھے۔ بلا واسطہ امید میں ایسے طوائف منخرِف پیدا ہو گئے تھے جو آل بیت کے ترجمان بن کر، اودان کے نمائندے کی حیثیت سے ابوبکرؓ و عمرؓ پر سب و شتم کیا کرتے تھے۔

امام زین العابدینؓ کو جب ان حرکتوں کا علم ہوا، انہوں نے فوراً اس قول کی نفی کی، اور ایسے جو لوگ مجلس امام میں آگئے تھے انہیں اپنے خلقے سے خارج کر دیا۔ ان کے صاحبزادے امام باقرؓ کا بھی یہی طریقہ اور ہو گیا تھا۔ انہوں نے اہل عراق کی ان باتوں کی سختی سے نفی کی، اور آل بیت کی طرف سے واضح طور پر تردید فرمائی۔

جس قوت و حکمت کی بنیاد حق اور تائید الہی پر تہ ہو، آل کاد وہ صنف
وزوال سے دوچار ہوتی ہے۔

چنانچہ ولید بن عبد الملک اسلمان اور عمر بن عبد العزیز کے بعد خاندان بنو امیہ
تیزی کے ساتھ زوال ہونا شروع ہو گیا۔ اور خلافت اموی کو بدلنے کی تحریک
شروع ہو گئی۔ یہ تحریک خراسان میں داعیوں نے پھیلائی۔ اشارہ کے واقعات و
حوادث کا ذکر کرتے ہوئے مورخین نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ممکن ہے
یہ تحریک اس سے بھی پہلے شروع ہو چکی ہو، اس دعوت کا آغاز دعوت ہاشمی
یا دعوت علوی کے نام سے ہوا تھا۔ بعد میں ابو ہاشم عبد اللہ ابن محمد الحنفیہ نے
ازروئے وصیت عباسیوں کی طرف منتقل کر دیا۔ امام کی حیثیت سے اہل
مرگ، انہوں نے محمد بن علی بن عبد اللہ ابن عباس کے لیے وصیت کر دی۔

پہلے پہل یہ تحریک عراق میں ظہور پزیر ہوئی۔ پھر دعوت کے ذریعہ یہ عراق سے
خراسان پہنچی۔ یہ داعی بسوداگروں کے بھیس میں سفر کرتے، اور دعوت پھیلاتے
رہتے تھے۔

ان داعیوں کی سرگرمیوں کا حال جب مختلف ذرائع سے بار بار وائی خراسان
تک پہنچا تو اس نے انہیں طلب کیا، دونوں کے مابین حسب ذیل سوال و
جواب ہوئے۔

”کون ہوتا تم لوگ؟“

”تجارت پیشہ لوگ ہیں ہم۔“

”پھر تمہارے بارے میں کس طرح کی خبریں سننے میں آ رہی ہیں؟“

”ہمیں تو نہیں معلوم“

”اور کیا تم داعی بن کر نہیں آئے ہو؟“

”ہم اپنے کاروبار میں لگے ہوئے ہیں۔ ہمیں بھلا دوسرے امور سے کیا تعلق؟“

”کوئی ایسا ہے جو ان لوگوں کو جانتا ہو؟“

چنانچہ خراسان کے باشندوں کا ایک گروہ جس میں زیادہ تعداد قبیلہ ربیعہ اور اہل مین کی تھی حاضر ہوا، اور اس کے سامنے شہادت دی۔
”ہم ان لوگوں کو بہت اچھی طرح جانتے ہیں، اور ہر طرح ہم ان کے اعمال و اعمال کے ذمہ دار ہیں۔“

مذکورہ بالا واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت دولت ہاشمیہ کا آغاز عراق میں ہوا۔ وہاں سے خراسان میں منتقل ہوئی۔

بعض مورخین کا تو یہ خیال ہے کہ یہ دعوت حجاج بن یوسف ثقفی کے دور ہی میں شروع ہو گئی تھی اور اس کا مرکز عراق تھا۔ لیکن حجاج کے ظلم اور سفاکی نے اس دعوت کو پس پردہ رکھا۔ اور یہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے کہ راز اور اسرار کے شہمن میں تحریکیں بار آور ہوتی اور انقلابات نشوونما پاتے ہیں۔

امری خاندان میں مشہم بڑا قوی اور دور اندیش فرماں روا تھا۔ وہ جانتا تھا

کہ عوام آل بیت کے ساتھ ہیں، اور ان کا زیادہ سے زیادہ اہلال و احترام کرتے ہیں جب وہ شہزادہ تھا تو دینہ منورہ میں اس سے بہ چشم خود علی زین العابدین کو طواف کعبہ کرتے اور انہیں دیکھ کر فرط عقیدت سے راستہ دیتے تاکہ وہ حجر اسود کو بوسے لیں دیکھا تھا، اور مٹلٹن ہو گیا تھا کہ یہ لوگ دینے میں مقیم ہیں، اور اس کا گورنر ان کی نگرانی کر رہا ہے، دوسرے الفاظ میں یہ اسیر زنداں تھے یا نرم الفاظ میں نظر بند کہ ایک مخصوص دائرے سے باہر قدم نہیں نکال سکتے تھے۔ حکام کیے نزدیک یہی پسندیدہ بات تھی، اور اس میں وہ کسی طرح کی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔ وہ معاملات شاید اس طرح چلتے رہتے اگر آل بیت کا ایک نوجوان (امام زید) تحصیل علم اور تحقیق و تدقیق کے سلسلے میں وارد عراق نہ ہوا ہوتا، جہاں آل بیت کے شیعہ بہ تعداد کثیر پہلے سے موجود تھے۔

آل بیت کا یہ نوجوان علمی اغراض و مقاصد کے ماتحت برابر مدینے سے عراق، اور عراق سے دینہ منورہ آیا جایا کرتا تھا یہ رنگ دیکھ کر ہشام بن عبد الملک جو اب سر پر آئے مملکت تھا، پریشان ہو گیا، عراق کی طرف امام زید کی یہ آمد و رفت اس کے لیے موجب حد تشویش و اضطراب تھی، اور قبل اس کے کہ کوئی حادثہ واقع ہو اس کا سد باب کر دینا چاہتا تھا۔

ہشام نے خراسان کا معاملہ تو اپنے والدین اور حاکموں کو سونپا کہ وہ جس طرح چاہیں اس سے عہدہ برآ ہوں، اور خود اس خطرے کے دفعیہ میں لگ گیا جو اس کے سامنے تھا، اور جس نے اس کا خواب و خور حرام کر رکھا تھا۔

لیکن ہشام امام زید پر اس وقت تک ہاتھ ڈالنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا جب تک وہ مکمل کھلا حکومت کے خلاف میدان میں نہ آجائیں۔ اس طرح کی کوئی بات امام زید کے دل میں نہیں تھی، لیکن ہشام شہنشاہ تھا کہ جس طرح بھی ہر جلد از جلد اس خطرے کو، جو آگے چل کر ایک ناقابلِ دفاع اور ناقابلِ متقاومت خطرہ بن سکتا تھا ختم کر اسے۔

لہذا اس نے از خود ایسی تدبیر شروع کی کہ آلِ بیت سے اور امام زید سے اس کی ٹکڑ ہو جائے تاکہ وہ من مانی کارروائی کر سکے۔

اس سلسلے میں دو باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:-

۱۔ ابنِ اثیر نے اپنی کتاب "الکامل" میں لکھا ہے کہ امام زید اور امام جعفر بن حسن بن حسن کے مابین کچھ معمولی قسم کے اختلافات اوقاتِ علی کرم اللہ وجہہ کی بھائی اور تولیت کے سلسلے میں تھے۔

جعفر کا جب انتقال ہو گیا، تو ان کے بھائی عبداللہ بن حسن بن حسن سے بھی یہی صورت رہی۔ لیکن ہشام کا اشارہ پا کر خالد بن عبدالملک بن حارث والی مدینہ نے ان دونوں کو ایسا اکسایا کہ نہایت سخت کلافی تک پہنچ گئی، کچھ لوگ ادھر ہو گئے کچھ لوگ دوسری طرف۔

عراق کا والی اس زمانے میں خالد قسری تھا۔ اس نے ان حضرات کو خوش آمدید کہا، ان کی خاطر مدارات کی، مال نذر کیا، اس کے بعد یہ مہینے واپس ہو گئے۔

۱۲۰ھ میں خالد قسری معزول ہو گیا۔ اس کے بعد عراق کی ولایت یوسف بن عمر ثقفی کے ہاتھ میں آئی۔ اس شخص نے اپنے پیش رو خالد قسری پر یہ الزام لگایا کہ اس نے مدینے میں زید سے زمین کا ایک ٹکڑا دس لاکھ درہم میں خریدا۔ پھر یہ زمین انہیں نذر کر دی۔

میشام نے عامل مدینہ کو فرمان بھیجا کہ وہ ان کو دمشق روانہ کرے، جب یہ دمشق آئے تو اس بارے میں میشام نے سوال کیا۔ انہوں نے یہ اقرار تو کیا کہ انہیں حسب معمول رقم ملی تھی۔ باقی باتوں سے صاف انکار کر دیا۔

میشام کو اس انکار سے تسلی نہ ہوئی۔ اس نے قسم دلائی، انہوں نے بھی قسم کھالی۔ وہ مطمئن تو ہو گیا لیکن اس نے انہیں حکم دیا کہ عراق جائیں، اور خالد کے سامنے اپنی بات دوہرائیں، بادل نخواستہ یہ عراق پہنچے، خالد کے آگے سامنے باتیں ہوئیں، اس نے ان کے بیان کی تصدیق کر دی۔ اور یہ مدینے واپس آگئے۔ مروی ہے کہ امام زید اور ان کے رفقاء سفر جب عراق پہنچے تو خالد جیل میں قید تھا، یوسف نے امام زید سے کہا :-

”خالد کہتا ہے کہ اس نے آپ کے پاس اپنی دولت امانت رکھائی ہے، جو شخص برسر منبر میرے آباؤ پر سب و شتم کرتا ہے بھلا ممکن ہے کہ وہ اپنی دولت میرے پاس امانت رکھائے؟“

یوسف نے جیل سے خالد کو طلب کیا اور کہا :-

”یہ زید ہیں اور اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ تم نے اپنی دولت ان

الحاکم ص ۵۰ - ۵۱ ایرساریہ کے عہد سے یہ دست برد آ رہا تھا کہ دمشق اور اموی حکومت کے ماتحت دوسرے شہروں میں نماز سے پہلے مسجد میں حضرت علی پر سب و شتم از روئے

دین حکومت کی جاتی تھی

کے پاس رکھائی ہے۔“

خالد نے زید اور واؤ پر ایک نظر ڈالی اور کہا:

”جن لوگوں کو، اور جن کے آباء اور اسلاف کو میں بے سبب منبر پر ابھلا کھڑا، اور جن پر سب و شتم کو تادہ ہوں ان کے پاس اپنی دولت کس طرح امانت رکھ سکتا تھا؟“

✽ ✽ ✽

مذکورہ دونوں امور سے اندازہ ہوتا ہے کہ امراءِ ہشام نے امام زید کو ذہنی اور قلبی اذیت پہنچانے کے لیے کسی کسی تاروا اور ناشائستہ حرکتیں کیں، پہلے تو خاندان میں بھوٹ ڈالنے کی کوشش کی۔ آخر میں ایک ایسا الزام لگایا جسے حقیقت اور واقعہ سے دور کا تعلق بھی نہ تھا۔

جب خالد بن عبد الملک بن حارث والی مدینہ کی ایذا رسانیاں حد سے بڑھ گئیں تو امام زید و مشق تشریف لے گئے، اور ہشام بن عبد الملک سے اس کی شکایت کرنے کے لیے، ملاقات کرنے کی اجازت چاہی، لیکن اذن ملاقات نہ ملا۔ امام زید نے ایک رقعہ لکھ کر طے کی کوشش کی۔ اس رقعہ کی لپیٹ پر ہشام نے جواب لکھ دیا:

”اپنے گھر مدینہ واپس جاؤ۔“

بار بار امام زید ہشام سے ملنے کی کوشش کرتے، اور ہر مرتبہ وہ ملنے سے

انکار کر دیتا آخر انہوں نے فرمایا:

”خدا کی قسم میں خالد کے پاس ہرگز واپس نہیں جاؤں گا۔“

آخر کئی مرتبہ کی خط و کتابت کے بعد ہشام نے ملاقات کی اجازت دے دی، اس آخری ملاقات کی تفصیل مسعودی نے بایں الفاظ ذکر کی ہے۔

”اصناف میں زید ہشام بن عبد الملک کے دربار میں حاضر ہوئے جب سامنے پہنچے تو بیٹھنے کے لیے کوئی جگہ نہ تھی، یہ منظر دیکھ کر آپ مجلس کے پائین میں بیٹھ گئے اور فرمایا:-

”یا امیر المؤمنین، کوئی بھی اتنا بڑا نہیں ہے کہ خدا سے نہ ڈرے۔“
ہشام نے کہا:-

”خاموش! ایک پستہ ماں کے بیٹے تو وہ ہے جو اپنے آپ سزاوار منصب خلافت سمجھتا ہے، حالانکہ تیری ماں باندی تھی!“

ہشام کی یہ تلخ اور ترش باتیں سن کر امام زید نے فرمایا:-

”اگر اجازت ہو تو جواب میں کچھ کہنا چاہتا ہوں ورنہ پھر خاموش رہوں۔“
ہشام نے جواب میں کہا:-

”ہاں، اگر تمہارے پاس جواب ہے تو کہو۔“

امام زید نے یہ سن کر ارشاد فرمایا:-

”حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ باندی تھیں لیکن ایک باندی کے بطن سے پیدا ہونے کے باوجود وہ مرتبہ نبوت پر فائز ہوئے۔“

۱ امام زید کی والدہ سندھ کی ایک خاتون تھیں، اور چونکہ عرب کا تفاخر بنو امیہ میں موجود تھا اس لیے ہشام نے طعن دیا کہ تمہاری ماں تو غیر عرب خاتون تھی، تم ہمارا مقابلہ اور ہماری برابری کس طرح کرنے کی جرأت کر سکتے ہو؟ (مترجم)

اور انہی کے صلب سے خیر البشر محمد صلی اللہ علیہ وسلم عالم وجود میں آئے
 اور جہاں تک میرا تعلق ہے میں ابنِ فاطمہؑ اور ابنِ علیؑ ہوں، پھر آپؐ کٹے
 ہوئے اور آپؐ نے چند شعر پڑھے، جن میں ایک شعر یہ تھا۔
 موت و حقیقت مائے راحت و نشاط ہے۔

کہ موت سے کسی شخص کو مفر نہیں!

مذکورہ بالا واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام زید نے حکومت اور
 اقتدار کی ہوس میں خرچ نہیں کیا تھا، انہیں ذلیل کیا گیا، اذیت دی گئی، ان کی اہمیت
 کی گنجی۔ آخر علی بن ابی طالب کا پوتا میدان میں اتر آیا۔ یہ ہاشمی نوجوان اپنی عزت
 اور کرامت کو بجر دھج ہوتے نہ دیکھ سکا، یہ موت کے مقابلے میں مردانہ وارا گیا،
 اس نے محسوس کیا کہ اگر تلوار کی دھار اس کے حلقوم و گلو پر نہ چلی تو بھی ایک
 دن مرنا ہے۔ پھر ذلت اور حقارت کی زندگی کیوں گزاری جائے، ذلت کی
 تلخی اور زندگی کی کڑواہٹ کے مقابلے میں مردانہ جری کی موت ہمیشہ شیریں
 اور خوشگوار محسوس ہوتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام زید کو میدانِ جہاد و قتال تک
 پہنچنے میں دیر نہیں لگی۔ ایسا نہ ہوتا تو یقیناً اپنے اسلاف کی طرح وہ گوشہ
 نشینی کو ترجیح دیتے، اور علم کی نشر و اشاعت میں لگے رہتے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ امام زید نے فہم عقائد کے
 سلسلے میں مذہبِ اعتزال اختیار کر رکھا تھا، اور معتزلہ کے ہاں سب سے
 زیادہ اہمیت جس چیز کو ہے وہ ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ سمجھنا
 چاہیے، یہ ان کا اصل الاصول ہے۔ اس سے وہ کبھی، اور کسی حالت میں منحرف

نہیں ہو سکتے، اور خود امام زید بار بار اس حقیقت کا اعلان فرما چکے تھے، کہ ان کے مقاصد حیات میں سب سے اہم مقصد امت مسلمہ کی اصلاح احوال، اقامت حق، اور ہدم بنیاد باطل ہے، ساری زندگی وہ انہی مقاصد کے معمول کے مطابق سعی و جہد کرتے رہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب عراق جو کئی مرتبہ تشریف لے گئے تو ان کا مقصد اس سفر سے صرف علم ہی کی نشر و اشاعت نہ تھا۔ بلکہ مذکورہ بالا مقاصد عالیہ کا حصول بھی تھا، ان کا ارادہ یہ تھا کہ حالات کی اصلاح تدبیر محکم سے سہولت کے ساتھ کریں کہ امویوں نے احوال ملی کو زیادہ سے زیادہ پراگندہ اور ناسازگار بنا دیا تھا۔ لیکن ہشام ان کا استیصال کرنے کی فکر میں تھا، وہ تاک میں لگا ہوا تھا کہ جس طرح بھی ہو سکے امام صاحب کا رشتہ جسم و جان منقطع کر اسے، امام صاحب نے جب یہ کیفیت دیکھی تو وہ بھی فوراً ہی میدان میں اتر آئے، تاکہ جو کچھ ہونا ہے جلد ہی ہو جائے۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ عباسی دعوت پس پردہ جڑ پکڑ رہی تھی۔ پیغمبر تحریک اس طرح پوری قوت اور پوری پوشیدگی کے ساتھ اس طرح دواں دواں تھی جیسے پانی دیواروں کے نیچے نیچے بہتا رہتا ہے، اور کسی کو یہ بھی نہیں چلتا، اور ایک روز وہ بڑی بڑی دیواروں کو منہدم کر دیتا ہے۔

ہشام اپنی نادانی کے باعث صرف ظاہری باتوں کو دیکھ رہا تھا، اور ان کے استیصال کی کوشش کر رہا تھا، اسے ذرا بھی احساس نہیں تھا،

کہ جس برگ کو وہ قطع کر رہا ہے، اس کی جڑیں کتنی گہرائی تک
 پہنچنی ہوتی ہیں؟

خمریج و شہادت

امام زید کو میدان جنگ میں آنے پر مجبور کیا گیا
زیدیوں میں باہم اختلاف

امام زید نے خوف و دہشت سے بے پروا ہو کر، میدان جنگ میں قدم رکھا۔

امام زید کا مقصد کیا تھا؟ طلب حق یا موت؟

ان دونوں میں سے جو چیز بھی حاصل ہو جائے، افسر المقصوداً

مسعودی نے مروج الذهب میں اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے

لکھا ہے۔

”زید نے اپنے بھائی ابو جعفر بن علی بن حسین بن علی سے مشورہ کیا۔

ابو جعفر نے ان سے کہا:-

”اپنی کوفہ پر بھروسہ نہ کر و کہ یہ لوگ اپلی مکر و عذر ہیں۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے حضرت

علی کرم اللہ وجہہ کو قتل کیا تھا، امام حسین کی زندگی اپنے دل آزار طرزِ عمل، اور دل شکن

باتوں سے اجیرن کر دی تھی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہی لوگ تھے جنہوں نے عیدین

لے امام باقر

وقت پر امام حسینؑ کا ساتھ چھوڑ دیا تھا، اور ان کے قتل کا سبب بنے تھے۔

یہ سب کچھ کہہ کر ابو جعفر نے امام زید سے کہا :-

”برا در عزیز مجھے اندیشہ ہے کہ کل میں تمہاری لاش کو ذبح کے چوراہے میں لٹکتی دیکھوں گا۔“

ابو جعفر نے امام زید کو دواغ کیا، اور وہ اچھی طرح اس حقیقت کو سمجھ رہے تھے کہ اب اپنے بھائی سے کبھی نہیں مل سکتے۔

✽ ✽ ✽

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ :-

امام باقرؑ، امام زیدؑ کے خروج کے وقت زندہ تھے۔

لیکن بظاہر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ امام باقرؑ کا انتقال ۱۱۴ھ میں ہوا

مناقب ابی حنیفہ میں مذکور ہے کہ امام باقرؑ ۱۱۴ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے

لیکن ہمارے نزدیک پہلا قتل زیادہ صحیح اور مستند ہے، کیونکہ اس پر جملہ ثقافت و

کبار شریعین مثلاً طبری اور ابن اثیرؒ اور ابن کثیر وغیرہ کا اتفاق ہے۔

لیکن امام باقرؑ کا جو بھی سال وفات ہو خواہ ۱۱۴ھ یا ۱۱۵ھ وہ وقائع سے مطابقت

نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ امام زیدؑ کا خروج ۱۲۱ھ میں ہوا اور ۱۲۲ھ میں وہ شہید

ہو گئے۔

ان حقائق کی روشنی میں اس روایت کو ہم رد کرنے پر مجبور ہیں، اور حقیقت

یہ صریحاً مذکور ہے ج ۲ - ص ۱۸۱

۱۰ الکامل د ابن اثیر ج ۵ ص ۸۵

عزم خروج سے روکنے کا واقعہ محمد بن عمر بن علی کی طرف منسوب ہے، جو تاریخی اعتبار سے صحیح بھی ہے۔ کیونکہ انہوں نے امام زید کو سفر کوفہ سے منع کیا تھا۔

بہر حال امام زید نے خروج کیا۔ اور کوفہ قسریہ پہنچے۔ بعض اہل بیت نبوی نے انہیں اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی لیکن وہ نہیں مانے۔ اس لیے کہ انہوں نے اہل فسطح کو لیا تھا کہ امویوں کی حکومت میں زندہ رہنا، زندگی کی توہین ہے۔



امام زید خفیہ طور پر کوفہ پہنچے، راستے میں جہاں بھی آپ پہنچتے، شیعہ حاضر ہوتے اور بیعت کرتے، بیعت کے الفاظ یہ تھے:-

”ہم تمہیں دعوت دیتے ہیں کتاب اللہ، اور سنت نبی علی اللہ علیہ وسلم کی طرف، اور ظالموں سے جہاد کرنے کی طرف، اور کمزوروں کی اعانت کی طرف، اور ناداروں کی اسعاد کرنے کی طرف، اور مال غنیمت کو مساوی طور پر تقسیم کرنے، اور مظلوم، اور اہل حق کی نصرت کی طرف۔ کیا تم اس کی بیعت کرتے ہو؟“ جب لوگ جواب میں کہہ دیتے:-

”جی ہاں لبس و چشم!“

تب آپ اپنا دست مبارک ان کے ہاتھ پر رکھ دیتے اور فرماتے:-

”تم پر لازم ہے کہ خدا سے جو عہد و میثاق کیا ہے اس پر قائم رہو، دُعا رسول کو پورا کرو، میری بیعت پر استوار رہو، میرے دشمنوں سے متقابلہ کرو

خفیہ اور اعلانیہ میرے خیر خواہ رہو۔“

اگر یہ مسکن کر بیعت کرنے والا کہہ دیتا۔

”بسیرو حشیم!“

تو آپ اپنا دست مبارک اس کے ہاتھ سے مس کرتے، اور فرماتے۔
”اے اللہ گواہ رہنا!“

ابن اثیر کا بیان ہے کہ امام زید کی بیعت پندرہ ہزار، اور ایک قول کے مطابق چالیس ہزار لوگوں نے کی۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ، واسطہ اور مدائن وغیرہ کے شیعوں آپ کے ساتھ آکر مل گئے۔

اصفہانی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔

”خالد قسری کے ایام قید میں اس سے رُور و گشتگو کرنے کے لیے جب امام زید شہام کے حکم سے کوفہ آئے تھے تو وہاں کے باشندوں نے آپ کو خروج پر اکسایا تھا، اور جب آپ کوفہ سے مدینہ منورہ واپس تشریف لے جا رہے تھے تو اصرار کرتے ہوئے کہا تھا۔“

”خدا آپ پر رحم کرے، آپ ہمیں چھوڑ کر کہاں جا رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کے ایک اشارے پر ایک لاکھ تلواریں میان سے باہر آ سکتی ہیں، کوفہ، بصرہ اور خراسان کے لوگ آپ کی حمایت میں بنو امیہ کا تختہ الٹ سکتے ہیں۔“
لیکن آپ نے خروج سے انکار کر دیا۔

اہل کوفہ برابر اصرار کرتے رہے، لیکن آپ مدینہ منورہ واپس تشریف سے
آئے۔

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل کوفہ کی دعوت خروج روکنے کے
بعد جب آپ پھر ان کے درمیان واپس آئے تو یہ شام کی بدسلوکی اور توہین آمیز
برتاؤ کا نتیجہ تھا۔

جب آپ خروج کے ارادے سے کوفہ آنے لگے تو واؤ بن علی نے
آپ سے کہا:

”اے ابنِ علم یہ لوگ آپ کو دھوکا دیں گے۔“

لیکن آپ اپنے عزم پر قائم رہے اور کوفہ آ گئے۔

جب امام زید نے لوگوں سے بیعت لینا اور ہجر کی تیاری کرنا شروع کی، تو آپ
کو عبید اللہ بن حسن بن حسن نے ایک خط لکھا، جو عمر میں آپ سے بڑے محقق، اس
خط میں بھی اہل کوفہ کی بے وفائی کا ذکر تھا:

خلاصہ کلام یہ کہ عزیزوں اور دوستوں کی نصیحت اور مانعت کے باوجود امام
زید کے قدم پیچھے نہیں ہٹے، آپ کوفہ آئے، دعوت میں مصروف ہو گئے، اور
بہت بڑا انبوه اپنے گرد جمع کر لیا، اور طے کر لیا کہ ۱۲۲ھ کے آغاز میں حسد
کو دیں گے۔

یہ خبریں والی عراق، اور شام بن عبد الملک کو بھی مل رہی تھیں، چنانچہ شام

۱۷ مقاتل الطالبيين - ابن اثیر، اور طبری

تہ ابن اثیر ج ۵ ص ۸۷

نے والی عراق یوسف بن عمر کو لکھا۔

”تو جو کس نہیں ہے، زید بن زین العابدین کو فہم میں بیعت لے رہے ہیں
تجھے چاہیے کہ ان سے امان کا وعدہ کر کے اپنے پاس بلا لے، اور
اگر وہ مانتی تو متاخذ کر۔“

✽ ✽ ✽

والی عراق نے اپنی سعی شروع کر دی، اور یہاں حضور امام زید کے ساتھیوں اور
جاں نثاروں میں بھی اختلافات شروع ہو گئے۔

لیکن بدیخ سے اس اختلاف کی کیفیت جو ظاہر ہوتی ہے یہ ہے۔
لوگوں نے امام زید سے سوال کیا۔

”الہ کر و عمر کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟“

اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا۔

”خدا ان دونوں کی مغفرت فرمائے۔ میں اپنے گھر میں کسی کو بھی ان دونوں
بزرگوں سے برأت کا اظہار کرتے ہوئے نہیں سنا! اور میں بھی ان دونوں کے
لیے کلمہ خیر کے سوا کچھ اور نہیں کہہ سکتا!“
پس کر لوگوں نے کہا۔

”اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ آپ نحن اہل بیت کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؟“
امام زید نے فرمایا۔

■ زیادہ سے زیادہ جو کچھ میں اس مسئلے کے متعلق جسے تم زیر بحث لائے ہو یہ
کہہ سکتا ہوں کہ امر خلافت کے تمام لوگوں سے زیادہ مستحق ہم اہل بیت تھے لیکن

عوام نے دوسرے لوگوں کو ہم پر ترجیح دی، اور ہمیں ہمارے حق سے محروم رکھا۔
لیکن جو لوگ ہمارے بجائے مسند خلافت پر فائز ہوئے ان سے کسی کفر کا ارتکاب
نہیں ہوا، انہوں نے حکومت اپنے ہاتھ میں لی، اور عدل کے ساتھ حکومت کی
ان کا عمل بالکل وہی تھا، جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا تقاضا تھا۔
یہ ارشاد سن کر لوگوں نے کہا:-

”اگر یہ بات ہے تو پھر آپ ہشام بن عبد الملک کے خلاف خروج کیوں
کر رہے ہیں؟ اور کیوں اس سے جنگ و قتال کے طالب ہیں؟“
اس اعتراض کے جواب میں آپ نے فرمایا:-

”یہ بنو امیہ ویسے لوگ نہیں ہیں جیسے ابوبکرؓ، عمرؓ وغیرہ تھے۔ یہ وہ لوگ ہیں
جنہوں نے لوگوں پر ظلم کے پہاڑ توڑے ہیں۔ انہوں نے خود اپنے نفس پر بھی ظلم
کیا ہے۔ میں کتاب اللہ، سنت رسول اکرم، احیاء کشتن، امداد بدعات کی
طرف دعوت دے رہا ہوں۔ اگر میری بات تم کو کشمکش سے سننے، تو یہ میرے
لیے بھی بہتر ہے، اور تمہارے لیے بھی، اور اگر میری بات سننے سے گریز
کرتے ہو تو میں تمہاراکیل تر ہوں نہیں!“

یہ سن کر بیت زید میں جتنے لوگ جمع تھے، سب اٹھ کھڑے ہوئے، انہوں
نے امام صاحب کی بات ماننے اور سننے سے انکار کر دیا بیعت توڑ دی
اور رخصت ہو گئے اور اعلان کر دیا کہ اصل امام، حضرت امام جعفر صادق ہیں!

❖ ❖ ❖

ادھر یہ اختلافات تھے، ادھر دشمن زیادہ سے زیادہ ہوشیار اور چوکس تھا

چنانچہ اس نے زید اور ان کے اتباع سے جھڑپوں کا سلسلہ شروع کر دیا، آخر وقت مقررہ سے پہلے امام زید مقتادہ کرنے پر مجبور ہو گئے۔ قتال کے لیے انہوں نے اپنے اتباع کو جب دعوت دی تو صرف ۲۱۸ (دو سو اٹھارہ) آدمیوں نے لبیک کی، یا ایک قول کے مطابق چار سو آدمیوں نے، حالانکہ قتال سے پہلے صرف کوئی بیس پندرہ ہزار نفوس نے نصرت اور قتال پر بیعت کی تھی، لیکن اب کثرت پڑا تھا، ان دو سو اٹھارہ یا ایک قول کے مطابق چار سو لوگوں کے علاوہ کوئی ساتھی نہیں تھا، باقی سارے لوگ ضعیف، بزدل اور حلفت شکن ثابت ہوئے، زید نے ان لوگوں سے پکار پکار کر ارشاد فرمایا:-

”وَلْتِ كُفَّ دَارِے سِنے نکل کر عزت کے حلقے میں آؤ، دین و دنیا کے حصول کے لیے اٹھ کھڑے ہو، کیونکہ موجودہ حالات میں نہ تمہارے پاس دین ہے نہ دنیا!“

لیکن ان کا دل بھر چکا تھا، اور بہت جواب دے چکی تھی، ان پر جزع اور فزع کا عالم طاری تھا۔ البتہ امام زید عزم و استقامت کے ساتھ ڈٹے ہوئے تھے۔ اگرچہ شکست و ہزیمت کے آثار صاف اور نمایاں نظر آ رہے تھے، بلکہ مایوسی اور ناکامی کی اس حالت میں فرمایا:-

”یہ لوگ بھی وہی کریں گے، جو ان کے پیش روؤں نے امام حسین کے ساتھ کیا تھا۔ لیکن خدا کی قسم میں مقتادہ کو تارہوں کا، یہاں تک کہ خدا سے جا ملوں!“

بہر حال خاندان نبوت کا یہ نوجوان جگر گوشہ ٹھیکہ رکھتا اور سپرد سول میدان جنگ میں اُترا، اس کے ساتھیوں کی تعداد اتنی بھی نہیں تھی جتنی اہل بدر کی تھی، یا زیادہ سے زیادہ اتنی ہی، اس کے برعکس دشمن کا لشکر جزا صرف بستہ سامنے کھڑا تھا۔ لیکن اس قلتِ تعداد کے باوجود زیدؑ نے جنگ جاری رکھی، نہ صرف جنگ جاری رکھی بلکہ پلڑا، انہی کا بھاری رما، ان بھڑے سے بھڑے لوگوں نے دشمن کا منہ پھیر دیا، اس کے چھٹکے پھڑا دیے۔ پورے اموی لشکر کو تتر بتر کر دیا، اس کے بہت سے آدمیوں کو ہلاک کر دیا اکثریتِ تعداد کے باوجود دشمن اس چھوٹی سی جماعتِ مستبکِ مہین کو تلوار کے گھاٹ نہ اتار سکا، جب تلوار کا سام نہ آئی، تو دشمن دُور ہٹ کر تیل اندازی کرتے لگا، اصحابِ زید رضی اللہ عنہ و عنہم کے سینوں پر تیر بستی رہے، اسی بوجھاڑ میں ایک شیرام زید کی پشانی پر آکر لگا، اور وہ جان لید ثابت ہوا جیسے ہی تیر کھینچ کر نکالا گیا، روح اور جسم کا رشتہ منقطع ہو گیا۔ دشمن اگر صرف شمشیر زنی کا سہارا لیتا تو ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتا تھا، اس نے وہی حربہ... تیر اندازی اختیار کیا، جو امام زید کے جدِ محترم امام حسین علیہ السلام کے ساتھ اختیار کیا تھا، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو میدان میں انہیں کھچھاڑ سکتا۔

✽ ✽ ✽

ہشام نے امام زید کی نعش بے کفن کے ساتھ وہی سلوک کیا جو زید اور ابن زیاد نے امام حسینؑ کے جسم بے جان کے ساتھ کیا تھا، دشمن کے بعد امام زید کی لاش نکالی گئی اور اس کا تشدد کیا گیا، بات یہ ہوئی کہ امام زید کے صہبہؓ اسے کھینچ کر لے گئے۔

عرب جاہلیت یعنی قبل از اسلام میں یہ رواج تھا کہ دشمن کو مرنے کے بعد کھلی مٹا نہیں کرتے تھے، اس کی لاش کے کان آنکھ ہاں اور دوسرے اعضا قطع کر دیتے تھے۔ اس طرح اپنے دل کی بھڑاس نکالتے تھے لیکن

تھے کہ اپنے باپ کو کسی ایسی جگہ دفن کر دیں جس کا کسی کو علم نہ ہونے پائے۔ چنانچہ انہوں نے ایک ناملے کے پاس آپ کو دفن کر دیا، اور بہت سی مٹی ڈال دی، اور اس کے اوپر گھاس اگا دی، تاکہ کسی کو بھی شبہ نہ چلی سکے کہ آپ کا جہم ظاہر کہاں دفن ہے لیکن جن لوگوں کو مقام تدفین کا علم تھا، ان میں سے کسی نے والی امویتین کو خبر کر دی چنانچہ ان لوگوں نے اپنے گناہوں میں ایک اور دہشت پڑے گناہ کا ارتکاب کیا، قبر کھودی، اس میں سے آپ کا جہم نکالا، اور بدکس کا مٹکا کر دیا۔ پھر اس کٹی پٹی لاش کو، کوفہ کے چور اسے پریشام بن عبد الملک بن مروان کے حکم سے لٹکا دیا۔ امویوں کی طرف سے جو لڑائی لڑی گئی، اسے "حرب فاجرہ" کہا جاسکتا ہے۔ اس میں اقدار اسلامی کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ اموی لشکر کے ایک سردار نے فاطمہ الزہراء بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں شتم قبیح اور گستاخی کا مظاہرہ کر کے دریدہ دہنی کی حد کر دی، خدا اس پر لعنت کرے، اور ان لوگوں پر لعنت کرے جنہوں نے اسے میدان جنگ میں بھیجا۔ اس نافرمان شخص کے یہ الفاظ سن کر امام زید و دہرے، یہاں تک کہ آپ کی ریش مبارک آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ اس شخص کی باتیں سن کر آپ نے فرمایا:

"تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو فاطمہ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں یہ گستاخیاں سن کر غیرت کا ثبوت دے؟"

"تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر اس بدگوبانی پر اظہار غصہ کرے؟"

یہ سن کر وہ جال زبیدی میں سے ایک شخص دبے پاؤں اس گستاخ اور دریدہ

دین سوار کے پس پشت پہنچا اسے قتل کیا، گھوڑے سے نیچے پھینکا، اور خود اس پر سوار ہو گیا، امویوں نے سیخ پا ہو کر اس نیک شخص کو قتل کر دیا چاہا، اصحاب زید نے بھی ایک زبردست حملہ کیا۔ اور اس شخص کو بچا لیا جس نے بنی ہاشم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف و کرامت کا انتقام لے لیا تھا۔ زید رضی اللہ عنہ اس واقعہ سے بہت خوش ہوتے۔ آپ نے لگاتار اس مرد جبری کی پیشانی پر بوسے دیے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کی کرامت اور شرف کا بدلہ لے لیا تھا۔ آپ بار بار اس سے فرماتے تھے:

”خدا کی قسم تو نے عمارا انتقام لے لیا، خدا کی قسم تو نے دنیا و دنیا آخرت کا شرف اور اس کی نعمتیں پالیں!“



بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ یہ جو کچھ ہوا، ہشام کی مرضی کے خلاف ہوا، وہ اسے پسند کرتا اور زبردستی دیتا تھا کہ امام زید کو قتل کرنے کے بجائے انہیں دے کر قید یا نظر بند کر دیا جائے۔

لیکن اگر یہ واقعہ بھی ہے تو اس کا سبب شفقت یا ایمان نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس حرکت سے عوام میں اشتعال اور اضطراب پیدا کرنے سے گریز کرنا چاہتا تھا، وہ اچھی طرح جانتا تھا، مواد اندر ہی اندر پک رہا ہے چنانچہ یہ امر واقعہ ہے کہ امام زید اور ان کے بعد ان کے صاحبزادے کجی کے قتل سے لوگوں میں غم و غصہ کی لہر پیدا ہوئی، اور بہت سے لوگ دعوت ہاشمیہ میں شریک ہو

گئے، جس کی سربراہی اب عباسیوں کے ہاتھ میں تھی۔
 یہ بات یقیناً قرین قیاس ہے کہ دعوت عباسیہ کی کامیابی کا ایک بڑا سبب
 امام زید کا قتل بھی تھا۔

ایک دوسرا سبب جو سوڑ چ سے بھی زیادہ روشن ہے، یہ ہے کہ مروان
 بن حکم نے اپنی اولاد کو وصیت کر دی تھی کہ اولاد علی بن ابی طالب سے چھڑ چھاڑ نہ کی
 جائے، کیونکہ اسی کا بیٹو یہ تھا کہ خاندان ابوسفیان نابود ہو گیا، اور یہی وجہ تھی کہ وہ علی
 زین العابدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرتا، اور ان کی بہت زیادہ تقدیم و تکریم کرتا تھا
 اور اپنے بیٹے کو ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت کر دی تھی، اور شام
 شام اس وصیت اور اس کے مضمرات سے ناواقف نہیں تھا، لیکن جب اس
 وصیت پر عمل نہ کیا گیا تو خاندان مروان بھی افسانہ پارینہ بن کر رہ گیا، بالکل اسی طرح
 جیسے اولاد ابوسفیان، قتل حسینؑ کے باعث نیست و نابود ہو گئی۔

ہم بت چکے ہیں کہ شام اس سے پسند کرتا تھا کہ صورت حال بغیر قتل کے قابو
 میں آجائے، لیکن اس کی یہ خواہش ہرگز شفقت و رحمت پر مبنی نہیں تھی، دلیل یہ
 ہے کہ وہ شام ہی تھا جس نے حکم دیا تھا کہ امام زید کی لاش کا ٹمٹکا کیا جائے، اور
 ان کا جسم طابرسولی پر دیکھنے والوں کو دہشت زدہ اور مرعوب کرنے کے لیے
 اٹکا دیا جائے۔ وقتی طور پر اس کا مقصد پورا ہوا، لیکن یہی فعل ناخمو و تھا جس نے
 دعوت عباسیہ کو برگ و بار لانے اور ایک ناقابلِ مزاحمت قوت بن جانے کے
 وسائل مہیا کئے۔

زیدؑ کی قبر حب بھڑوی گئی اور ان کا سر کاٹ کر شام کے سامنے لایا گیا،

تو صرف دس سال کی قلیل مدت کے بعد تمام اموی فرماں رواؤں کی قبریں کھود ڈالی گئیں، اہل ان کی لاشوں کو تختہ مشق کسٹم بنایا گیا۔

✽ ✽ ✽

مسعودی کا بیان ہے کہ پیشتم بن عدی طائی عمرو بن ہانی سے روایت کرتے

ہیں :-

”میں عبد اللہ بن علی عباسی کے ہمراہ ابو العباس سفاح کے زمانے میں امویوں کی قبریں کھودنے کا کام دیکھنے گیا۔ جب قبر ہشام کی بارہی آئی تو ہم نے اس کی لاش صحیح و سالم نکال لی، صرف ناک کا کچھ حصہ خراب ہوا تھا۔ باقی لاش درست حالت میں تھی۔ عبد اللہ بن علی نے اس لاش پر آستی کوڑے مارے، پھر وہ تندرہ آتش کر دی گئی۔ یہی سداک دوسرے اموی فرماں رواؤں کی لاشوں کے ساتھ کیا گیا۔ ان لوگوں کی قبریں تفسیر بن میں تھیں۔ اس کام سے فارغ ہو کر ہم دمشق آ گئے۔ دمشق میں ولید بن عبد الملک کی لاش کھود کر نکالی، لیکن اس کی قبر میں سے کچھ بھی برآمد نہیں ہوا۔ پھر ہم نے عبد الملک بن مروان کی قبر کھودی، صرف سر کا کچھ حصہ محفوظ باقی زمین کھا گئی تھی۔ پھر ہم نے یزید بن معاویہ کی قبر کھودی، اس میں صرف ایک پٹی ملی، یہاں ہمیں ایک سیاہ لکیر نظر آئی، جو قبر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک تھی، پھر جس جس شہر میں بڑا ہیہ کی لاشیں دفن تھیں، انہیں ہم نے کھود نکالا اور تندرہ آتش کر دیا۔“

اس تفصیل سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ عبا کیوں نے اجسام و قبور راہویہ میں
 کے ساتھ جو سلوک کیا اُسے درست اور نہ واقف قرار دیں۔ لیکن یہ ضرور کہیں
 گئے کہ انہیں اپنے کیے کا پھل ملا۔ — عبرت !

عبرت و حسرت

قتل زید کے سلسلہ حوادث پر ایک نظر!

شرف اور کرامات کی موت

امام زید جنگ کرتے ہوئے مرتبہ شہادت پر فائز ہوئے۔
امام زید نے میدان جنگ میں بیعت کا خیر مقدم کیا، تلواروں کے سائے تلے
اور تیروں کی چھاؤں میں!
یہ موت ایک مرد آزاد کی موت تھی۔

ایک مرد جبری، اور مرد شجاع کی موت تھی۔
یہ وہ شخص تھا جس نے اپنے دین کی پستی گوارا نہیں کی۔
یہ وہ شخص تھا جو اس پر کسی طرح راضی نہ ہو سکا کہ باطل سر بلند ہو، اور حق سرنگین
ہو، سخت مر جائے، اور بدعت زندگی پاسے۔ شرع مہندم ہو جائے اور ظلم کا
پرچم لہرانے لگے

یہ وہ شخص تھا جو اپنے آپ کو اس امر پر کسی طرح راضی نہ کر سکا کہ اپنی آنکھوں

سے یہ منظر دیکھے کہ استبداد کی نوکِ شمشیر لوگوں کے سینے میں چھب جائے، اور اس
 "شوری" کو فطرتِ انڈا کر دیا جائے جسے فرمانِ خداوندی کے ماتحت اس کے جد
 گرامی قدر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے برت کر دکھایا تھا۔ جیسا کہ اللہ
 سبحانہ و تعالیٰ قرآنِ کریم میں فرماتا ہے:-

"و شاورہم فی الامر"

نیز ایک اور جگہ ارشاد ہوا:-

"وامرہم شوریٰ بینہم"

نہید نے شرف اور بزرگی کی موت پائی، اور وہ مرتبہ بلند حاصل کر لیا جو صدیقین
 اور شہداء کا ہے۔

لیکن اس کا وجود دل ہے کہ سراپا اطم بنا ہوا ہے۔

کیا یہی نال ہونا چاہیے تھا ان لوگوں کا جو حق کا جھنڈا لے کر اٹھے تھے؟ یہ
 کوئی معمولی لوگ تو نہ تھے حسینؑ کے تختِ جگر تھے حسینؑ جو ان جنت کے سردار
 جیسا کہ حدیثِ نبوی سے ثابت ہے۔

لیکن نہیں ان عبرت انگیز حادثات میں بھی دل کی تسلی کا سرو سامان موجود ہے۔
 حق کے راستے میں شہید ہونا، اور زبان پر کلمہ حق جاری رکھنا بہت بڑی سعادت ہے۔
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

"حمزہ بن عبد المطلب سید الشہداء ہیں، اور وہ شخص بھی جس نے ظالم فرما دیا

کے سامنے کلہ حق کہا اور قتل کر دیا گیا۔

اللہ تعالیٰ نے شہادت کو ایک قابل اقتدار نمونہ بنایا ہے۔ اسی نور سے ان ابرار نے ہدایت کا رستہ پایا، انہوں نے اسلام پر اپنی جان قربان کر دی، اور حق پر اپنی روح شہید کر ڈالی۔ پس ہر مسلمان پر واجب ہے کہ اس منزل کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دے، اور کلہ حق کہنے سے کسی مقام پر بھی گریز نہ کرے، اور موقع ہو تو ان اصحاب عزم و استقامت کی طرح شرف شہادت حاصل کرے۔

✽ ✽ ✽

کیا ان ابرار نے جو کلہ حق کہا وہ شیعہ خیر بھی تھا؟
شیعہ خیر تو اس وقت ہوتا کہ یہ کامیاب ہوتے، اور سرداری کی مسند پر بیٹھ جاتے۔

لیکن نہیں، بات اس طرح نہیں ہے !
ان حضرات کی زبان پر جو کلہ حق جاری ہوا، اور جس پر انہوں نے اپنی جان شیریں قربان کر دی، اس نے بلاشبہ حق اور سچائی کو بہت زیادہ فائدہ پہونچایا۔
ضمیروں میں خلش پیدا ہوئی۔
سوئے ہوئے قلوب جاگ گئے۔

کیا تم نہیں جانتے کہ وہ حسین کی شہادت تھی جس سے یہ دولت سفیانہ کا چراغ گل کر دیا۔

کیا تمہیں نہیں معلوم وہ زید کا قتل تھا جس سے یہ دولت مروانیہ کو بے نام و نشان کر دیا

✽ ✽ ✽

یہ حضرات کامیاب ہو جاتے، اور غالب آ جاتے، تو شاید حالات کچھ
دوسرے ہوتے، اور انہیں ناخوشگوار حالات سے سابقہ ہوتا، اور لوگ ہوا و ہوس
کے زیر اثر اختلافات کرنے لگتے، جیسے امامت علی بن ابی طالبؑ فقیدہ صحابہ
سے انہوں نے کیا، ان کے حکم سے سرتابی کی اور شرارت پر آمادہ ہو گئے۔

کیا تمہیں نہیں معلوم کہ حضرت علیؑ کے بارے میں (امیر، معاویہ نے کیسی
کیسی تعریفیں اور طعن سے بھری ہوئی باتیں کیں؟ اور ان کی ذات گرامی پر کیسی کیسی
ناروا اور خلاف واقعہ تمہیں لگائیں؟

کیا تم نہیں جانتے کہ خوارج نے امام ہدی علی بن ابی طالبؑ کے بارے میں
کیسے کیسے ناسزا کلمات کہے؟

اگر ان جیسے متقی اور سراپا رشد و ہدایت کے متعلق بھی یہ باتیں کی جاسکتی ہیں
تو مقام غور ہے کہ آخر لوگوں کے لیے اسوۂ اور نمونہ ہم کسے بنائیں گے؟

اس موضوع پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے، ہمیں اس سلسلہ حوادث پر بھی نظر
ڈالنی پڑے گی، جو تو اترتے اور تسلسل کے ساتھ جاری رہا، اور بالآخر اس المیہ پر منتہی
ہوا جس نے مسلمانوں کے دلوں کو چھینچھوڑ ڈالا، اور آج کے دن تک ان کے مشاعر
پر اثر انداز ہے۔

ایک آدمی سوال کر سکتا ہے۔ آخر کیا وجہ تھی کہ امام زیدؑ اپنے والد اور
بھائی اور بھتیجے کا منہاج ترک کر دیا،

لے والد یعنی امام زین العابدین، بھائی یعنی امام باقر، بھتیجے یعنی امام جعفر صادق (مترجم)

اس سوال کا جواب کسی حد تک گزشتہ صفحات میں ہم دے چکے ہیں، بعض پہلوؤں پر اب روشنی ڈالیں گے۔

امام حسینؑ کے بعد اولادِ غافلہ زہراؑ میں صرف زیدؑ کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ انہوں نے بار بار سفر کیا، ان کے بار بار عراق جانے سے عراقیوں کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ آلِ علی کے لیے جو آلِ محمدؐ ہے اس کا حق طلب کریں۔ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں خود امام زیدؑ نے ان لوگوں کو اپنی حمایت پر اکسایا، البتہ ان کے بار بار کے سفر عراق سے، اہل عراق امویوں کے مظالم اور ان کی سفاکیوں سے زیادہ واقف ہوئے، اور امام زیدؑ بھی اپنے قیام عراق میں حجاج بن یوسف کے آثار اور اس کے بعد کے وایلوں کے ظلم و ستم سے زیادہ واقف ہوئے۔ خاص طور پر یوسف بن عمر کے مظالم جو ہشام کی طرف سے عراق کا والی تھا، شخص بے انتہا ستم پیشہ اور حدودِ جوہ سنگدل تھا۔ ساتھ ہی ساتھ بد زبان اور دریدہ دہن بھی۔ یہ امام زیدؑ اور خالد قسری کے بارے میں برابر ثابت اور غلط بلکہ من گھڑت باتیں کرتا رہتا تھا، جب ہشام نے امام زیدؑ کو حکم دیا کہ عراق یوسف کے پاس جائیں، تو انہوں نے ہشام سے یوسف کی بد زبان اور ستم پیشگی کی شکایت کی۔ ابن اثیر کا بیان ہے:-

”جب ہشام نے زیدؑ کو یوسف کے پاس عراق جانے کا حکم دیا، تو انہوں نے کہا:-

”اگر آپ مجھے اس کے پاس بھیج رہے ہیں تو سن لیں، اب میں اور آپ زندہ ایک دوسرے سے کبھی نہیں مل سکیں گے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ امام زید عراق جانا نہیں چاہتے تھے۔ انہیں بہ جبر اس ظالم اور سفاک شخص کے حضور میں بھیجا گیا، اور قاعدہ رہے کہ ظلم اور سفاکی کا دباؤ ایک جبری اور باہمت شخص کو آمادہ کار کر ہی دیتا ہے، چنانچہ اس سفر کے دوران میں اہل عراق نے آپ کو اکسایا تو آپ بھی توجہ سے ان کی بات سننے لگے۔ اہل کوفہ نے بھی خط و کتابت شروع کر دی۔ ان کی باتوں پر بھی آپ نے بھروسہ کر لیا۔

پھر ان سب باتوں پر مزید، ہشام کا اہانت آمیز رتاؤ، اور اذیت سائیاں زید جیسا صاحب ہمت و شجاعت شخص ان باتوں کو برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ یہ تھے وہ اسباب جنہوں نے وہ فضا پیدا کر دی کہ آپ حق کی دعوت دیتے ہوئے میدانِ عمل میں اتر آئیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب آپ نے فیصلہ کیا تو آپ کے راستے میں نہ ساتھیوں اور مددگاروں کی قلت تعداد و دکان کی، نہ عزیزوں اور دوستوں کی نصیحت زنجیر یا بن کی، لوگ اہل عراق اور خاص کر اہل کوفہ کی بے وفائی سے آپ کو متنبہ کرتے اور سمجھاتے رہے۔ مگر آپ نے ایک نہ سنی جو فیصلہ کر لیا تھا، اس پر پوری عزیمت اور استقلال کے ساتھ قائم رہے۔

پھر اس موقع پر یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیے کہ زید واصل سے مل چکے تھے، اور اس سے آزاد معتزلہ پرندہ اکرہ کر چکے تھے، اور اعتقاد ہی حثیت

سے مسکب اعتزال اختیار کر چکے تھے۔ جس کا بنیادی اور متفق علیہ اصول امر بالمعروف
اور نہی عن المنکر ہے۔

آپ نے دیکھا "منکر" برسرِ اقتدار ہے، پس آپ کا یہ فرض تھا کہ معرکہ
کی طرف دعوت دیں اور منکر سے منع کریں۔

واصل نے اس اصول پر اپنے طریقے سے عمل کیا یعنی مختلف مذاہب
اور مختلف ملتوں سے مجاور کیا اور زید نے اپنے طریقے سے عمل کیا، جو انہیں
اہم حسین سے وراثت میں ملا تھا۔ یعنی ظالم کے سامنے دو ٹوک بات کہہ دینا۔

یہ بات اس طرح سے ثابت ہے کہ امام زید کا خروج سے مقصد صرف
اقامتِ سنت اور اہتمامِ بدعت اور شر و فساد اور ظلم و ستم سے حکومتِ اسلامی
کو پاک و صاف کر دینا تھا۔

امام زید اور طلب خلافت مدعی خلافت بننے کے شرائط کیا ہیں؟

امامیہ اور زیدیہ کا اختلاف

ایک بحث یہ ہے کیا امام زید نے اپنے لیے دعوت دیتے ہوئے خروج کیا؟
زیدیہ کا قول تو یہی ہے، اور سیاق تاریخی سے بھی یہی ثابت ہے، اور خود زیدؑ
کی رائے اس باب میں کہ خلیفہ کسے ہونا چاہیئے؟ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔
زیدیہ کا دعویٰ ہے کہ زید امام تھے، انہوں نے خروج اس لیے کیا کہ وہ امام
تھے، اور امام نصرت حق کی دعوت دیتا ہوا میدان میں اترتا ہے۔ اور اپنی رائے کے
مطابق ان کی ذات وہ تمام شرطیں پوری کرتی تھی جن کو "شرائط امامت" کہا جاتا ہے وہ
بچے ازاں لاد فاطمہؑ نے اور لوگوں کو اپنی اطاعت کی دعوت دیتے ہوئے انہوں نے
خروج کیا۔

سیاق تاریخی سے بھی اسی نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ انہوں نے اہل کوفہ سے
بیعت لی، اور یہ بیعت تھی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، ظالموں سے جہاد کمزوروں

کی نصرت، ناداروں کی امداد، مال غنیمت کی مساوی تقسیم، ردِ مظلوم اور اعانتِ اہل حق پر۔

امام جعفر صادق امام زید کے بھتیجے بھی تھے اور ہم عصر بھی، وہ اپنے خچا کا احترام کرتے، اور ان کے بارے میں کلمہ میسر فرمایا کرتے تھے، دونوں تقریباً ہم عمر بھی تھے۔

مقاتل الطالبین میں مرقوم ہے کہ عبداللہ بن جریر سے مروی ہے کہ:۔
”میں نے جعفر بن محمد (امام جعفر صادق) کو دیکھا کہ وہ زید بن علی زین العابدین کی رکاب سے لگے ہوئے ہیں۔ وہ زین پر بیٹھے ہیں، اور یہ ان کے کپڑے جھاڑ رہے ہیں۔“
یہ واقعہ اگر صحیح ہے تو اس سے دوا امور پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۔ اپنے چچا امام زید کے لیے، امام جعفر صادق کے دل میں جذبہٴ اجملال و اکرام۔
۲۔ اپنے بھائی امام باقر کے بعد آلِ حسین میں سرور کی حیثیت امام زید ہی کو حاصل تھی۔
شاید وہ امام جعفر صادق سے عمر میں کچھ بڑے بھی تھے۔ کیونکہ ان کی تاریخ ولادت میں اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق ۵۷ھ ہے، اور دوسری روایت کے مطابق ۸۰ھ ہے اور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کو اس میں رائی برابر بھی قائل نہیں ہو سکتا تھا کہ بزرگ خاندان کی بزرگی ہم کریں۔ ایسی بات ان پر گواہی نہیں دے سکتی تھی۔

اس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام زید علی امامت تھے، اس وعدے کی دلیل گذشتہ سفروں میں پیش کی جا چکی ہے لیکن کتبِ امامیہ میں وارد ہوا ہے کہ سلسلہٴ ائمہ میں امام باقر کے بعد امام جعفر صادق اسی طرح مرتبہ امامت پر فائز ہوئے جس طرح امام زین العابدین کے بعد ان کے صاحبزادے امام باقر فائز ہوئے تھے۔ نیز یہ کہ امامت کا تعلق وصایت اور وراثت سے ہے امام زید سے وہ حق طلب کیا جو ان کا نہیں تھا

وہ اپنے نہیں علویت کے داعی تھے۔ اُس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکا کہ وہ استقرار
 امر سے پہلے اپنے لیے دعوائے امامت کرتے، اور اگر استقرار امر ہو جاتا، تو قطعاً
 ان کی دعوت امام حقیقی (امام جعفر صادق) کے لیے ہوتی چنانچہ کتاب "الصادق"
 میں وارد ہوا ہے۔

"زید علیہ السلام نے اپنے لیے امامت کا دعویٰ نہیں کیا۔ بلکہ لوگوں نے
 انہیں امام شہور کر دیا۔ ان کی دعوت تو صرف یہ تھی کہ حق کی نصرت، اور باطل سے
 جنگ کی جائے، اور زید کی شان اس سے بہت بڑی تھی کہ وہ ایسی چیز طلب کرتے
 جو ان کی نہیں تھی۔ اگر وہ جنگ میں کامیاب ہو جاتے تو امامت کو اسی جگہ رکھتے
 جو اس کا اصل مقام تھا یعنی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے
 لیے امامت کا دعویٰ کیا تھا، لیکن یہ بات واضح طور پر غلط ہے، اس لیے کہ امام
 جعفر صادق بنو امیہ کی آزار رسائیوں کے باعث زید کے خروج کو اپنی طرف
 منسوب کر کے ماموں و محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، ورنہ وہ اور ان کے شیعوں
 بدستور بن جاتے۔"

اسی کتاب میں مزید مرقوم ہے:-

"زید کے اکابر نہضت کا ثبوت یہ ہے کہ امام جعفر صادق اس حادثہ ہائیکہ پر
 روئے، ان کے ساتھیوں نے مقتولین کے خاندانوں کی مالی مدد کی، جن لوگوں
 نے ان کی امداد و امانت سے گریز اور تخلف کیا تھا ان سے بیزاری کا اظہار فرمایا۔"
 ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات امامیہ اگرچہ امام زید کا اجلال و

احترام کرتے، اور ان کے جذبہ شہادت کو سراہتے ہیں۔ اور اس کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ امام ابو عبد اللہ جعفر صادق نے ان کی اس فدائیت، جذبہ جہاد، اور کردار کی تعریف و ثنا فرمائی۔ لیکن اس سے قطعی انکار کرتے ہیں کہ امام زید سے اپنے لیے دعوائے امامت کیا۔ بلکہ امام جعفر صادق کی تعریف و ثنا سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ زید نے اپنے لیے دعوائے امامت نہیں کیا، ورنہ امام جعفر صادق ان کے لیے روتے کیوں؟ اور ان کی تعریف و ثنا کیوں فرماتے؟

وہ کہتے ہیں امام جعفر صادق امام زید کی دعوت سے پورے طور پر متفق تھے نہ صرف متفق تھے بلکہ ان کے ساتھیوں اور مددگاروں کو "مومنین" کے نام سے یاد کرتے، اور مخالفین کو "کافرین" کہہ کر پکارتے تھے، یہی دلیل اس بات کی ہے کہ زید کی دعوت اپنے لیے نہیں تھی، ان کے لیے تھی اور وہ جو ان کی نصرت کرنے والوں اور مددگاروں کو مومنین کے نام سے یاد کرتے ہیں تو اس لیے انہوں نے امام حق کی نصرت کی تھی۔

اس قضیے کی منطقی دلیل یہ ہے کہ ہم اسے تسلیم کر لیں کہ :-
 * امام زید رضی اللہ عنہ نے ایک مجاہد کی حیثیت سے ظلم و جور کے خلاف
 خروج کیا۔

* وہ داعی الی الحق تھے۔

* جب تک استقرار امر، استیلاء علی البلاد اور حکومت پر قبضہ نہ ہو جاتا
 انہوں نے اپنے پیش امام کی حیثیت سے پیش نہیں کیا۔

ۛ اس وقت تک ان کی دعوت خلافت کے لیے تھی، یا اس شخص کے لیے جسے وہ امام سمجھتے تھے ۛ

ۛ ۛ ۛ

لیکن ہمارے نزدیک بات اس طرح نہیں ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ امام زید نے ساری تیاریاں اپنے لیے کی تھیں کسی دوسرے کے لیے نہیں، اس لیے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ امام کے لیے لازمی ہے کہ وہ اپنی طرف دعوت دیتا ہو آخر درج کرے، اور انہوں نے خراج کیا پس وہ اس کے سر اوار تھے کہ امام کہے بایں۔

علاوہ ازیں امام زید کی یہ رائے بھی تھی کہ امامت موروثی نہیں ہوتی۔ اور امام زید کی یہ رائے کہ امامت موروثی نہیں ہوتی اسی بنیاد پر وہ امامت مفضل کے قائل تھے ۛ

اور وہ لوگ جو امام زید کی امامت سے انکار کرتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ کامیابی کی صورت میں وہ امر خلافت اپنے علاوہ دوسرے شخص یعنی اپنے پیچھے امام جعفر صادق کو سونپ دیں گے۔

ۛ یعنی امام جعفر صادق ۛ امامت مفضل کے جواز کے امام زید قائل تھے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ اگرچہ وہ حضرت علی کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام لوگوں سے افضل مانتے تھے لیکن اس کے قائل تھے کہ اگر حالات و مصالح ملی کا تقاضا ہو تو یہ بھی جائز ہے کہ افضل کی موجودگی اور زندگی میں مفضل یعنی جو مرتبے میں افضل سے کم ہو امامت پر فائز ہو جائے۔ چنانچہ وہ حضرت علی کو افضل مانتے تھے باوجود حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے بالکل جائز اور برحق خیال کرتے تھے۔ (مترجم)

لیکن یہ لوگ دو باتوں کو فراموش کر دیتے ہیں۔
 ۱۔ یہ کہ امام زید کا عقیدہ تھا کہ امامت کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کا ذکر وصف کے ساتھ کیا ہے نہ کہ اسم
 کے ساتھ!

۲۔ امام کے لیے واجب ہے کہ اپنی طرف دعوت دیتا ہوا خروج کرے۔
 اگر ان دونوں حقائق سے انکار کیا جاسکتا ہے تو بے شک اس
 سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے کہ امام زید کی طرف نفی طلب امامت درست
 ہے۔

یہ ظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرات امامیہ مذکورہ ہر دو حقائق کو
 تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ان کا اعتقاد ہے کہ امام زید کی رائے یہ تھی کہ امامت
 شخصی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ بہ اعتبار اوصاف!
 امامیہ کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ ہر امام اپنے بعد آنے والے امام کے لیے وصیت
 کر جاتا ہے۔ اور امام باقر کے لیے ان کے والد امام زین العابدین نے وصیت کی
 تھی اور امام باقر نے اپنے صاحبزادے امام جعفر صادق کے لیے وصیت فرمائی تھی۔
 لیکن ان دونوں تحقیق ہماری رائے یہ ہے کہ مذکورہ دونوں حقائق کی نسبت
 امام زید کی طرف صحیح ہے۔ اور وہ مدعی امامت کی حیثیت سے میدان میں
 آئے تھے۔

علم امام زید

علوم اسلامیہ، علوم عقائد اور علوم فرق اسلامیہ پر ایک نظر
امام زید اور د اہل بن عطاء کی ملاقات

امام زید کے جملہ معاصرین اس بات پر متفق ہیں کہ صاحب موصوف علم و فضل میں یگانہ شخصیت کے حامل تھے مختلف علوم اسلامیہ پر ان کی گہری اور وسیع نظر تھی۔ علم قرأت اور تمام علوم قرآن میں وہ تخصص رکھتے تھے۔ نسخ و مشونح کے عالم تھے، ان کا شمار علماء عقائد میں ہوتا تھا۔ ان کے مخصوص آراء تھے جو تفسیر عقاید اسلامیہ میں بطور سند کے پیش کیے جاتے ہیں۔ فرق مختلف اسلامیہ کے اقوال و افکار سے بھی انہیں مکمل واقفیت تھی۔ چنانچہ المرتضیٰ المصنف المینتہ والامل نے آپ کو شیخ وقت مانا ہے۔ علم فقہ پر بھی امام زید کو کامل دسترس تھی، حدیث آل بیت کے راوی ثقہ تھے، کوفہ میں شیونح فقہ نے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ چنانچہ روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ نے دو سال تک آپ سے کسب علم کیا۔ کتاب روض التفسیر میں امام ابو حنیفہ

سے مزوی ہے وہ فرماتے ہیں۔
 "میں نے زید بن علی کی زیارت کی۔ بلاشبہ وہ اپنے وقت کے سب
 سے بڑے فقیہ تھے۔ سب سے بڑے عالم تھے۔ یہ انہما حاضر جواب تھے
 ٹیڑھے سے ٹیڑھے مسئلے کو پانی کر دیتے تھے۔"

عبداللہ بن حسن بن جن بڑے پایہ کے بزرگ تھے۔ ان کا شمار اکابر آل بیت میں
 ہوتا ہے۔ وہ امام زید کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔
 "زید کا سا فرد گمانہ میں نے کوئی نہیں دیکھا۔ آل بیت میں نہ آل بیت کے
 علاوہ کہیں اور۔"

اور یک شہادت دینے والے عبداللہ بن حسن وہ بزرگ ہیں جو امام ابوحنیفہ کے
 شیخ ہیں۔ اور محمد بن زکریا کے شیخ ہیں جنہوں نے مدینہ میں خروج کیا تھا اور
 ابراہیم کے شیخ ہیں جنہوں نے عراق میں خروج کیا تھا۔
 امام علی رضا جو خلیفہ مامون رشید کے داماد ہیں تھے۔ فرماتے ہیں:-
 "زید بن علی زین العابدین علماء آل محمد میں ممتاز درجہ رکھتے تھے۔"



زید بن علیؑ کے اہلال و اکرام اور احترام و عظمت پر جس طرح علماء متفق ہیں
 کسی اور پر کبھی نہیں ہوئے، اہل سنت، مرجئہ، معتزلہ، شیعوہ سب ان کی امامت

ملا۔ یہ نفس رضیہ کے نام سے پکارتے جاتے تھے۔ عباسیوں نے ان دونوں کے اور ان کے خاندان
 یعنی خاندان نبوت کے خلاف ایک ستقل مورچہ قائم کر دیا تھا۔

۵ مناقب الصادق - ص ۵۰

علم کے قائل ہیں، وہ علم فقہ میں حجت تھے۔ حلال و حرام کا علم سب سے زیادہ جانتے تھے
وقت کے عباد اور زہاد اس امر پر متفق ہیں کہ :-

”امام زید اپنے علم و خلق میں بے نظیر تھے۔“

مقابلہ الطالبین میں وارد ہوا ہے :-

”مرحوبہ اور اہل تسک امام زید کے برابر کسی اور کو نہیں مانتے۔“

طغیان اموی کے خلاف امام زید کی بغاوت کو علماء، اہل علم، زہاد اور
خاصانِ خدا کی بغاوت قرار دیتے ہیں حتیٰ کہ بعض مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ امام
زید کی رفاقت میں امویوں سے جن لوگوں نے مقابلہ کیا، ان میں خاصی تعداد فقیہوں
اور قاریوں کی تھی جنہیں امور دنیاوی سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ تو امام زید کے خروج اور بغاوت کے بارے میں یہاں تک
فرماتے ہیں :-

”امام زید کا خروج امویوں کے خلاف ویسا ہی تھا جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کا خروج بدر کے دن!“

امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول سن کر بیان کیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے سوال کیا :-

”پھر آپ نے عملی طور پر امام زید کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟“

اس اعتراض کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا :-

”میں تو ایسا کرتا لیکن مجبوری تھی میرے پاس لوگوں کی امانتیں تھیں، وہ میں نے

ابی لیلیٰ کو سونپنا چاہیں، لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا۔

ایک اور روایت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جواب دیا۔
 "اگر میں یہ جانتا کہ لوگ انہیں اس طرح چھوڑ نہیں دیں گے جس طرح امام حسینؑ
 کو چھوڑ دیا تھا تو یقیناً میں ان کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرتا لیکن میں نے ان کی مالی
 اعانت کی۔"

چنانچہ امام ابوحنیفہ نے دس ہزار درہم امام زید کی خدمت میں روانہ کیے اور
 "قاصد سے فرمایا:-

"امام صاحب سے میرا عذر بیان کر دینا۔
 امام ابوحنیفہ کی یہی خدمتیں اور زفائیں تھیں جن سے متاثر ہو کر امام جعفر صادق
 کہ اُسٹھے بگھٹتے۔"

"اللہ تعالیٰ ابوحنیفہ پر رحم کرے۔ زید کی مدد کر کے انہوں نے ثابت کر دیا کہ
 وہ ہم سے گنا زیادہ لگائے رکھتے ہیں۔"

امام زید فقہ اور محدثین کے طبقے میں بہت زیادہ ثقہ مانے جاتے تھے۔ اس لیے
 کہ وہ بہت بڑے فقیہ اور محدث تھے، اور یہی وجہ تھی کہ ان کے ساتھ کے اکثر مجاہدین
 اسی طبقے اور گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

سفیان ثوری، جو کوفہ کے بہت بڑے فقیہ اور واعظ تھے، جب امام

زید کا ذکر کرتے تو دوستے لگتے اور فرماتے :-
 ”زید کے ساتھ علم و تقویٰ بھی مخلصت ہو گیا۔“

✽ ✽ ✽

امام زید کے ساتھی مجاہدوں میں جہاں فقہاء، زہاد، فرماں، محدثین اور علماء تھے
 وہاں بعض قضاۃ بھی تھے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بناوت صرف امام زید کی نہ تھی فقہوں، محدثین، زہادوں
 اور اصحابِ زہد و تقویٰ کی بھی تھی۔

امام زید کا علم چار عناصر کی طرف راجع ہوتا ہے۔

۱۔ صفات

۲۔ شیوخ

۳۔ عمل

۴۔ عہد

اب ان موضوعات پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

صفات امام زید

اقدار اسلامی صفات عالیہ اور اخلاق و اخلاص کا مجموعہ

زید کے بارے میں معاصرین کی رائے

امام زید ان تمام صفات سے متصف تھے جو آل علی بن ابی طالب کا حصہ بن چکے ہیں۔ یہ علمی اور خلقی صفات موروثی طور پر اس بزرگ و بزرگ خاندان میں شامل ہیں، ان حضرات کے نفوس میں اخلاق نبوی اسی طرح جاری و ساری تھا جس طرح ان کی رگوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طہر اور ذکی خون دوڑ رہا تھا۔ ائمہ آل بیت میں سے کوئی امام ایسا نہیں گزرا ہے جس میں محمد اور علیؑ کی شخصیت اور ہمت کا پتہ نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ ائمہ آل بیت اپنے معاصرین کی نگاہ میں مرقع اجلال و اکرام رہا کیے ہیں، چاہے یہ معاصرین شیعہ ہوں یا غیر شیعہ، امام ابوحنیفہؒ کہا کرتے تھے:-

”میں امام جعفر صادق میں علم عالی اور خلق سالی کے سوا کچھ نہیں پاتا۔“
 لکھنؤ امام جعفر صادق کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:-

”مدینہ میں ان جلیبا کوئی دوسرا نہ تھا۔ میں نے جب بھی انہیں دیکھا، یا

روزے وار پایا، نماز پڑھتے ہوئے یا قرآن کریم کی تلاوت کرتے، اور زیند کا حال تو یہ تھا کہ جب انہوں نے خروج کیا تو ان کا اصل اسلم فقہا اور قراء کا گروہ تھا۔

✽ ✽ ✽

امام زید کا جہان تک تعلق ہے ان کی ذات گرامی علیٰ مجموعہ صفات نبوی و علوی رہتی۔ کیونکہ ان کی تربیت امام زین العابدین سے کی گئی، یہی وجہ تھی کہ وہ بہت بڑے عالم اور بہت بڑے مجاہد تھے۔

اگر امام زید کی صفات پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کا تجزیہ اس طرح کیا جاسکتا ہے :-

اخلاص

ایمان کے اعلیٰ درجات میں اخلاص کا شمار ہوتا ہے۔ اخلاص سے زیادہ قدب کو روشن اور منور کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے امام زید کو اخلاص کی دولت فراوان سے مالا مال کیا تھا۔

علم کے ساتھ ان کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ اس کے حصول کے لیے سفر کی کٹھنایاں روداشت کیں، اور مختلف علوم ان کے اصل مرکوزوں پر جا کر حاصل کئے انہوں نے علم فروغ اپنے گھر میں اور مدینے میں حاصل کیا۔ علم فرق حاصل کرنے کے لیے انہوں نے بصرے کا سفر کیا، جو فرق اسلامیہ مختلفہ کا وطن تھا۔ علم کی لگن اس درجہ تھی کہ اصل بن عطاء سے مذاکرہ کرنے میں انہوں نے اپنی بیوی نہیں سمجھی

اگرچہ ان کے تمام افکار و آزاد سے وہ متفق نہیں تھے۔
 امام زید کے ثمرات اخلاص کا بھلا اثرہ تقویٰ تھا۔ یہ تقویٰ ہی تھا۔ وہ خوفِ
 خدا سے ہمیشہ لرزہ برآمد ام رہا کرتے تھے، ان کے ایک ہم عصر کا بیان ہے :-
 ”میں نے امام زید کو مدینے میں دیکھا۔ ابھی وہ نوجوان تھے۔ لیکن عالم یہ تھا کہ ذکرِ الہی
 پر غش کھا جاتے۔“

نیز یہ کہ :-

”زید بن علی بن ابی طالب سے اللہ تعالیٰ کے محارم سے ہوش سنبھالنے کے بعد
 ہی سے کوئی تعلق نہیں رکھا۔“

امام زید اللہ تعالیٰ کے تقویٰ اور طاعت کے درمیان ہمیشہ ربط قائم رکھتے
 تھے۔ اسی طرح خلقِ خدا کی محبت اور طاعت میں بھی وہ فرمایا کرتے تھے :-
 ”جس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اس کے خلاق خدا سے بھی رشتہ لگتا۔“
 یہ بھی امام زید کے اخلاص ہی کا کرشمہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے انتشار کو وحدت
 سے رہنے کے لیے رہا کرتے تھے، اور ان کی اصلاح احوال کے درپے
 رہتے تھے۔

اخلاق عالی بھی اخلاص ہی کا ایک پہلو ہے، یہ صفت بھی امام زید میں بدرجہ اتم
 پائی جاتی تھی، اپنے ابن عم عبد اللہ بن حسن بن حسن سے کسی بات پر وہ جھگڑ پڑے، بات
 امام زید کی والدہ بکت پہنچی جو سندھ کی رہنے والی یعنی غیر عرب تھیں۔ انہوں نے
 جواباً امام عبد اللہ پر کچھ تحریریں کر دی۔ لیکن بعد میں ناوم ہوئے، اور یہ نہادت اس

درج طاری ہوئی کہ اپنے ابنِ عم کے حق میں اپنے جملہ حقوق سے دستبردار ہو گئے۔
نورِ اخلاص ان کے چہرے، ان کے قول، ان کے عمل سے ہویدا تھا ان
کے ایک معصوم کا بیان ہے۔

”میں مدینے گیا جب بھی زید بن علی زین العابدین کے بارے میں کسی سے
میں نے سوال کیا تو بس ایک ہی جواب ملا:-
”وہ قرآن کے حلیف ہیں۔“

شجاعت

امام زید کی شجاعت بھی درجہ کمال پر پہنچی ہوئی تھی، ان کے کردار جبری کا اندازہ
اسی سے ہو سکتا ہے کہ عین میدانِ جنگ میں بعض فتنہ پردازوں نے ان سے
الوجہ و عمر کے لیے برأت کا اظہار کرنا چاہا، لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا، اور اس
انکار کی قیمت یہ دی کہ ان کی نصرت و اعانت سے محروم جانا گوارا کر لیا، جو حق کا
طالب ہو وہ باطل سے کبھی اور کسی حالت میں سمجھوتہ نہیں کر سکتا۔

بے خوفی اور بے فکرگی کا یہ عالم تھا کہ تین سو سائیکلوں کو بے کرپدرہ ہزار
کے مقابلے میں میدانِ جنگ میں اتر آئے، جیسا اہل بدر نے کیا تھا۔ اور یہ چھوٹی
سی جماعت، اپنے سے بہت بڑی جماعت کے لیے تیر قضا بن گئی۔ اور اگر ایک
تیر نے اس مردِ جبری کا کام تمام نہ کر دیا ہوتا تو اس کی فتح و کامرانی یقینی تھی۔

لیکن شاید خدا نے بزرگی و برتری کو یہ منظور نہیں تھا کہ امویوں کا استیصال زیدؓ

جیسے مروارہا کے ہاتھوں ہو، اگر دولت امویہ کا خاتمہ ان کے ہاتھوں ہوا ہوتا، تو انتقام کی اس تلوار سے وہ بیچ جاتے جو عباسیوں نے ان پر چلائی۔ نہ وہ عباسیوں کی طرح ان کی قبریں کھودتے، نہ وہ ابو العباس سفاح کی طرح خون آشام ثابت ہوتے۔ اللہ اللہ نے یہ بات موخر کر دی کہ ظالموں کا خاتمہ ظالموں ہی کے ہاتھوں ہو جیسا کہ وہ فرماتا ہے:-

و کذلک تولى بعض الظالمين بعضا بها كافر يسبون
شجاعت، اور مظلوم کی حمایت میں تن کر کھڑا ہو جانا لازم و ملزوم ہیں، یہ بات امام زیہ میں بدرجہ اتم پائی جاتی تھی۔ وہ ظالموں کے ظلم سے سخت بیزار تھے اس چیز نے انہیں بہت زیادہ حساس بنا دیا تھا۔ آل بیت پر جو مظالم ہوتے تھے ان کی وہ زیادہ پروا نہیں کرتے تھے۔ اس لیے کہ ان کی تلافی تو اس کریم و عظیم سے ہو جاتی تھی جو عوام کے دلوں میں ان کے لیے پائی جاتی تھی۔ لیکن دوسرے لوگ جو آل بیت سے تعلق نہیں رکھتے تھے جب نشاء ظلم و ستم بنتے تھے، تو وہ بے کل ہو جاتے تھے، اور اس حکومت کے ہاتھوں عوام ٹخنہ بکشتی جو روحنا بنتے ہی رہتے تھے۔

یہ باتیں دیکھ دیکھ کر ان کا دل کڑھتا تھا، اور وہ اس حکومت سے جنگ آزما ہونے کے لیے سوچنے لگتے تھے۔

صبر

جو شخص یہ چاہتا ہے کہ ظلم کرنے والے عادل کارستہ اختیار کر لیں، اس کے

لیجئے لازم ہے کہ صبر کو اپنا شعار بنائے۔ کیونکہ صبر ایک طرح کا مجاہدہ ہے، صبر اور
 جوع باہم تقبض ہیں، صبر اور قزع ایک دوسرے کی ضد ہیں، جوشجاعت صبر کے بغیر
 ہو نہ سکتا ہے اور اندفاع ہے۔ اور اور شجاعت دو مختلف حقیقتیں ہیں، صبر
 کے معنی ہیں شاید کا تحمل، ضبط نفس، خیر پسندیدہ، ناخوشگوار اور تلخ باتوں کا عدم
 اندفاع۔

یہ تمام خصائل امام زید میں پورے طور پر موجود تھے۔ جب وہ نادانوں کی
 تلخ اور زرخش باتیں سنتے تو ضبط نفس سے کام لیتے۔
 ایک مرتبہ کسی شخص نے آپ کو برا بھلا کہا، سب کچھ سن کر جواب میں آپ
 نے فرمایا:-

”مجھے جیسا شخص تمہاری ایسی باتیں تو زبان سے نہیں نکال سکتا!“
 اس پر ایک شخص نے جو ذریت عمر بن خطاب میں سے تھا، امام زید کی حمایت
 کرتے ہوئے کہا:-

”خدا کی قسم زید تجھ سے تیرے باپ سے تیری ماں سے کہیں بہتر ہیں۔“
 پھر اُس نے ہاتھ میں چند لنگریاں لیں اور انہیں پھینکتے ہوئے کہا:-
 ”خدا کی قسم ہم تو (ان باتوں پر) صبر نہیں کر سکتے!“

ذریت عمر کے اس فرد کا انداز دیکھ کر ہمیں عمر رضی اللہ عنہ کا وہ اشتعال اور
 غیظ و غضب یاد آتا ہے جس کا مظاہرہ وہ حق کے لیے کیا کرتے تھے بلا تشبیہ
 گویا اس پر ضبط نفس کے اعتبار سے زید ثقیف نبیؐ پر عامل تھے اور یہ عمری اپنے
 جدِ نزرگوار عمرؓ کے طرز پر عامل تھا۔

امام زید حقیقت صبر سے خوب واقف تھے، اور اپنے اتباع کو اسی کی دعوت دیا کرتے تھے۔ ان کی انگشتی پر جو الفاظ کندہ تھے یہ تھے :-
 ”صبر کرو، اجر پائے گا۔“

فکرِ عالی

امام زید کو اپنی والدہ سے جو سندھ کی رہنے والی تھیں، فہم و فراست غور و فکر اور دانش و ذکا کا مادہ ملا تھا، یہ وہ خصائص ہیں جن کی بناء پر اہل ہند مشہور ہیں، اور والد سے وراثت میں جو چیزیں ملی تھیں، عقل و خرد، فکر و علم اور نفس مستقیم عمل اور خیالی کی ہم آہنگی اور استقصاء، فکری۔

چنانچہ جب ہم امام زید کی حیات گرامی پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں فہم و دانش، اور فکر و شعور کے لحاظ سے وہ یکتا تھے، حافظہ اس غضب کا پایا تھا کہ جو پڑھا اور سنا زبانی یاد ہو گیا وہ اپنے والد، بھائی اور جمیع آل بیت سے روایت حدیث کیا کرتے تھے۔ ان کے والد ان تمام تابعین سے روایت کیا کرتے تھے جو مدینہ میں تھے، اور اکثر تابعین مدینہ ہی میں تھے۔ مدینہ درحقیقت علم نبوی کا گھر بن گیا تھا۔ زید نے یہ سب کچھ سیکھا، اور پڑھا۔ پھر دوسروں کو سکھایا اور پڑھایا ان کے شاگردوں میں الماظم فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہ وغیرہ نظر آتے ہیں۔

امام زید کی فکرِ عالی کے رُوح پر اور مظاہر اس وقت نظر آتے تھے۔ جب وہ دقائق کی تعلیل، اور اسباب و مسبب کے مابین ربط قائم کرتے تھے یہ

ان کی فہم علمی کے مخصوص ترین اوصاف اور دعویٰ فکری کے زبردست مظاہر ہیں۔
 سہرستانی نے امام زید کی رائے اس میں نقل کی ہے کہ تفضیل علی پر اعتقاد جازم رکھنے
 کے باوجود امامت ابو بکر و عمر کے کیوں قابل تھے، چنانچہ "الملل والنحل" کی عبارت
 یہ ہے :-

"امام زید کا مذہب یہ تھا کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کی
 امامت جائز ہے، وہ فرماتے ہیں :-

"علی بن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے۔ اللہ مصالیح ملی
 کے باعث خلافت ابو بکر و عمر کو تفویض کر دی گئی۔ اس
 مصلحت میں ایک قاعدہ دینیہ بھی کارفرما تھا کہ شورش
 اور سرکشی کا امکان باقی نہ رہے، نیز قلوب عامہ کی تسکین بھی
 پیش نظر تھی۔

بات یہ تھی کہ عہد نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئی تھیں انہیں
 گزرے ہوئے ابھی کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی اور...
 امیر المؤمنین علی علیہ السلام کی شمشیر آبدار سے صنایع تشریش
 کے قطرات خون اب تک گویا ٹپک رہے تھے، بہت
 سے لوگوں کے دلوں میں ان کے خلافت استقام اور عزم و
 غصہ کی چنگاریاں اسہل تک سلگ رہی تھیں۔

ان حالات میں اگر حضرت علیؑ خلیفہ بنا دیے جاتے تو
 بہت سے قلوب پورے طور پر ان کی جانب مائل نہ

ہوتے، کافی لوگ ایسے تھے جو صدقِ دل سے ان کی اطاعت
 نہ کرتے، لہذا مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے بجائے
 اس شخص کو یہ ذمہ داری سونپی جائے جو نرم خوئی، تودو
 اور عمر میں بڑا ہونے کے باعث زیادہ قابلِ قبول ہو نیز
 سبقت فی الاسلام، اور ذاتِ رسالت تا ب سے
 قریب خصوصی رکھنے کے اعتبار سے بھی ممتاز ہو۔ لہذا یہ
 بالکل جائز ہے کہ فضل کی موجودگی میں فضول کو امام بنایا جائے
 اس کے احکام کی اطاعت کی جائے، اور اس کے فیصلوں
 کے سامنے سر جھکا دیا جائے۔



امام زید کی مذکورہ رائے سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیل و قائل پر انھیں کیسی قدرت
 تھی اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی یہ رائے ایسی ہے جس پر کوئی قدح نہیں کی جاسکتی، نہ
 جس کے تسلیم کر لینے سے ایمان میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہے۔

فصاحت

زید کی جس گھراٹے میں پرورش اور تربیت ہوئی تھی، وہ گھراٹا نقابِ نبی اور علی کا ...
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو امع کلم عطا کئے گئے تھے۔ آپ فصلِ خطاب
 سے سرفراز تھے، مضاف و بلاغت میں سادہ سے ملکِ عرب میں کوئی کما ہر مقابل

نہیں تھا۔

اسی طرح علی ابن ابی طالب بہت بڑے خطیب تھے، اسلام میں سب سے زیادہ بلیغ اور فصیح خطبات کے اعتبار سے وہ فردِ فرید تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہی کی زبان و بیان کا درجہ تھا۔ انہوں نے ابو بکر صدیقؓ کی وفات پر جو خطبہ دیا تھا اس کے بارے میں تمام ثقافت و متفق ہیں کہ کلامِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ سب سے زیادہ بلیغ خطبہ تھا، ابو بکر باقرؓ نے اپنی کتاب "اعجاز القرآن" میں وہ سارے کا سارا نقل کر دیا ہے۔ علماء آل بیت ازاد و علی کے پاس خطبات کا جو مجموعہ تھا اس میں بھی یہ موجود تھا، اور متواتر طور پر چلا آرہا تھا۔ اس کا خلاصہ شریف رضی نے اپنی ترتیب دی ہوئی کتاب "منہج البلاغۃ" میں بھی دیا ہے۔

یہ بات بے اندیشہ تردید کہی جاسکتی ہے کہ فصاحتِ لسان، اور جودتِ بیان اس بیتِ طاہر کا حصہ خاص طور پر اس لیے بھی کہ یہ لوگ مدینہ ہی میں رہے اور عجمیت کے اثرات ان پر فوراً بھی نہ پڑنے پائے۔
حضرت زیدؓ سو وہ تو حسن بیان کے امیر تھے۔

حصری کی کتاب "زہر الآداب" میں وارد ہوا ہے کہ جعفر بن حسن بن حسن ابن علی اور امام زیدؓ کے مابین ایک وصیت کے بارے میں منازعت ہوئی، ان دونوں بزرگوں کی فصیح و بلیغ باتیں سننے کے لیے لوگ جمع ہو گئے۔ کوئی ایک کے کلمات و الفاظ پر زبان یاد کر لیتا، کوئی دوسرے کے، پھر انہوں نے ان کے الفاظ و کلمات کا کچھ لیے، اور انہیں اس طرح رٹا کرتے تھے جیسے کوئی فرض کی باتیں مانا اور شعر یاد کر لیا کرتا ہے۔

لے زہر الآداب ج ۱، ص ۷۲

میشام، امام زید کی جس چیز سے بہت زیادہ خائف اور دہشت زدہ تھا
 ■ ان کی قوت بیان اور تاثیر کلام تھی، چنانچہ اس نے والی عراق کو جب وہ کو نہ
 تشریف لے گئے تھے، فرمان بھیجا تھا۔

”اہل کوفہ کو اس بات سے سختی کے ساتھ منع کر دو کہ
 وہ زید بن علی زین العابدین کی مجلس میں نہ حاضر ہوا کریں
 ان کی زبان میں تلوار سے زیادہ کاٹ ہے، اور لوگ
 سناں کی چھین، ان کے کلام کی بلاغت سحر و کمانت
 ہے۔“

قوت فراست

وہ لوگ جو فکری، سیاسی، یا اجتماعی قیادت کے حامل ہوتے ہیں، ضروری ہے
 کہ وہ بخیر معمولی فراست کے حامل ہوں، تاکہ بر وقت اور اگ امور کر سکیں۔
 امام زید کے احوال اور واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوی الفراست
 اور ذکی الحس تھے۔ قوت فراست کی تشکیل قوت عقل، کثرت تجارب اور قوت
 احساکس ہوتی ہے۔ اور یہ تمام صفات امام زید میں بدرجہ کمال موجود تھے، وہ
 عین الفکر، کثیر الاستعداد اور شدید الحس تھے، ان کا تجربہ بہت وسیع تھا، امور و
 احوال سے وہ ہر وقت باخبر رہتے تھے۔ وہ بات کی تہ تک فوراً پہنچ جاتے
 تھے، کسی میدان میں بھی ان کی فراست ٹھوکر نہیں کھاتی تھی۔

کہا جاسکتا ہے کہ امام زید اگر اتنے ہی قوی الفرائست تھے تو انہوں نے
اہل عراق پر بھروسہ کیوں کر لیا جب کہ ان کے عزیزوں، رشتے داروں، اور دوستوں
نے اہل عراق کے غدار اور بے وفائی سے متنبہ بھی کیا تھا، اور خود انہیں بھی
اہل عراق کی تاریخ ماضی کا بخوبی علم تھا؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی فراست کی خطا نہیں تھی، انہوں
نے اہل عراق کے غدار اور بے وفائی سے احتیاط بھی برتی، ان لوگوں سے مسجد
میں سعیت لی وہ جانتے تھے اس کے باوجود یہ لوگ سب تھوڑے جانش گئے۔ لیکن انہیں
اس کا احساس بھی تھا کہ ذلیل ہو کر زندہ رہنے سے، میدان قتال میں جان دے دینا
زیادہ بہتر ہے۔

سعیت

زید رضی اللہ عنہ کو خدا نے سعیت و ضلیلت سے سرفراز فرمایا تھا، خدا نے
انہیں جس طرح دولت عقل سے مالا مال کیا تھا، اسی طرح جسمانی اعتبار سے بھی وہ تیزمند
اور رعب و اب و آلے آدمی تھے، ان کی عنایت ایک لشکر گراں کا حکم رکھتی تھی
جب وہ میدان قتال میں اترے تو ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ان کے دادا علی بن
ابی طالب میدان جہاد میں اترے ہیں، اہل شام ان کے سامنے سے اسی طرح راہ فرار
اختیار کر رہے تھے جیسے حضرت علی مرتضیٰ کے مقابلے میں انہیں راہ فرار اختیار
کرنا پڑی تھی، جنگ کے میدان میں بھی ان کی دہشت کا یہ عالم تھا کہ اشیقہ نے
جب دیکھا کہ شمشیر زنی سے وہ اس مروجہ مجاہد اور اس کے مہمٹی بھڑا بھڑوں کو زیر نہیں

کر رکھے تھے تو سامنے سے ہٹ گئے، اور دُور جا کر تیروں کا مینہ برسنا شروع کر دیا
گویا وہ ان کی مہیبتِ صوری اور سطوتِ روحی سے دوری اختیار کر رہے تھے۔

✽ ✽ ✽

کتابِ زہرِ آلوداب میں مرقوم ہے کہ ایک ہاشمی نے بیان کیا۔
”ہم امامِ باقرؑ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے۔ ان کے بھائی زیدؑ بھی تشریف فرما
اتنے میں ایک کوئی شخص آیا۔ اس کے امامِ باقرؑ نے فرمایا۔
”تمہیں بڑے نادرا اور ولولہ انگیز اشعار یاد ہیں، کیا وہ اشعار بھی تمہارے حافظے
میں محفوظ ہیں جو ایک انصاری نے اپنے بہادر اور شجاع بھائی کی جرأت و بہادری
کی تعریف میں کہے تھے؟“

اس کے جواب میں اس کوئی نے جوش سے بھرے ہوئے وہ اشعار
سنائے۔

امامِ باقرؑ نے زیدؑ کے کندھے پر ہاتھ رکھا، اور فرمایا۔
”میرے بھائی یہ سب تمہارے ہی اوصاف ہیں، میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں
کہ تم کسی دن قاتلِ عراق بن جاؤ!“

امام زید کے شیوخ و اساتذہ

امام زید نے تعلیم و تربیت اپنے والد محترم امام علی زین العابدین کے ظلِ طافت میں حاصل کی تحصیلِ علم کا یہ سلسلہ بچپن سے لے کر یگانہ شباب تک جاری رہا۔ امام علی زین العابدین کے انتقال کے بعد تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ان کے بھادر بزرگ امام باقر پر آگئی۔

بلاشبہ امام زین العابدین نے مدینہ منورہ کے تابعین کو ام سے بھی کسبِ علم کیا تھا لیکن اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے ہم نے کتاب المجموع کی ورق گردانی کی، تو اس میں جو حدیثیں نظر آئیں وہ تمام کی تمام اس طرح ہیں کہ امام زید نے اپنے والد امام زین العابدین سے، انہوں نے اپنے والد امام حسین سے انہوں نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے اور انہوں نے اپنے بھادر والد اکبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سند حضرت علی پر آکر موقوف ہو جاتی ہے المجموع کی شرح کرنے والوں نے ان احادیث کی صحت ویسی ہی تسلیم کی ہے جیسی

اہل السنۃ کی کتب معروف بخاری و مسلم، اور شیخ ابی داؤد و نسائی وغیرہ ہیں۔

ۛ ۛ ۛ

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ آیا امام زین العابدین نے صرف امام حسین سے اور امام حسین نے صرف حضرت علی ہی سے روایت کی ہے کسی اور سے نہیں کی ہے؟

لیکن یہ بات ناقابل قبول ہے۔

جن کتابوں میں امام زین العابدین کے احوال و سوانح مذکور ہیں، ان سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے تابعین سے کسب علم کیا۔

اصل بات یہ ہے کہ آل بیت کا علم صرف ان احادیث تک محدود نہیں تھا جو متواتر طور پر ان کے پاس چلی آرہی تھیں، نہ ان اجتہادات تک مقصود تھا، جو ان کے اسلاف کرام نے کیے تھے، وہ اس بات کے بڑے پیروں اور شائق تھے کہ دوسروں کے پاس جو علم ہے اُسے بھی حاصل کریں اور فقہاء و علماء جن مسلکوں پر عامل ہیں، ان سے بھی واقفیت پیدا کریں۔

نیز یہ کہ حاکم وقت آل بیت سے متوجہ رہتے تھے۔ کیونکہ ان حضرات کو غلام میں جو منزلت حاصل تھی، اور علم و اخلاق کے اعتبار سے ان کا جو درجہ تھا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو شرف اتصال حاصل تھا، اس سے ان پر اتنا بہت بھراؤ تھا، اور حتی الامکان ان کے علم کو پس پردہ ہی رکھنا چاہتے تھے۔

ۛ ۛ ۛ

زید عمر میں اپنے بھتیجے جعفر صادق کے تقریباً برابر ہی تھے، اور ان دونوں

کے مابین تعلقات و روابط بھی بہت گہرے تھے۔ لہذا یہ بات تسلیم کیے بغیر چارہ
نہیں کہ انہوں نے بھی امام جعفر صادق کی طرح خیر آل بیت سے کسبِ علم کیا، خاص
طور پر اس لیے اور بھی کہ وہ اپنے والد امام باقر اور بھتیجے امام جعفر صادق کے
مقابلے میں لوگوں سے زیادہ گھلے ملے رہتے تھے۔

لیکن یہ لوگ جب روایت کرتے تھے تو صرف علم آل بیت کو نقل کرتے تھے کہ
کیس وہ ضائع نہ ہو جائے، دوسرے لوگ ہر طرح کی روایتیں روایت کرتے تھے۔

❖ ❖ ❖

زید کا علم آل بیت پر اقتدار کرنا نقص درست نہیں ہے۔

امام علی کرم اللہ وجہہ کونے میں پانچ سال تک مقیم رہے۔ وہ مسلمانوں کے امام اور مفتی
تھے۔ عبد اللہ بن عمر و عثمانؓ میں ان کی جو منزلت، فتوے دینے میں تھی ظاہر ہے، حضرت
عمرؓ جب کسی مشکل مسئلے سے دوچار ہوتے تھے تو فرمایا کرتے تھے۔

”کوئی مسئلہ بھی ابوالحسن (علیؓ) کے لیے مشکل نہیں ہے!“

پس ضروری تھا کہ حضرت علیؓ کا یہ علم ان کی اولاد میں بھی جلدیہ گہوتا، اور فقہ علیؓ کی
گمراہی بہا میراث ان کی ذریت تک بھی پہنچی، جس طرح وراثت میں انسان کے متردکات
مرنے کے بعد منتقل ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس کی دانش و بصیرت بھی منتقل ہوتی ہے۔
بس فرق جو کچھ ہے وہ یہ کہ اس کی زندگی دیگر متردکات کے مقابلے میں زیادہ طویل
ہوتی ہے۔ زیادہ تمریش ہوتی ہے، اور زیادہ پرواں چڑھنے والی ہوتی ہے۔

❖ ❖ ❖

ائمہ آل بیت میں سے ہر امام نے فقہ و افتاء کے اس عظیم سرمایے میں قابلِ قدر

اصناف میں درج و اجتناب کی صورت میں پیدا کئے۔

امام زین العابدین نے اجتہاد کیا، اور فقہیہ سے کام لیا۔ ان تابعین سے علم حاصل کیا جو غیر آل بیت تھے۔ اسی طرح ان کے صاحبزادے ابو جعفر (امام محمد باقر) اور پوتے جعفر صادقؑ اور صاحبزادے زید کا حال۔ ۶۔

لیکن یہ ضرور رہے کہ فقہ و حدیث کا جو گراں بہا ترکہ ان حضرات کو ملا تھا، وہ علیؑ کا چھوڑا ہوا ترکہ تھا، یہ اسے اصل قرار دیتے تھے، اور اس اصل میں وہ کسی طرح کے اختلاط اور آمیزش کو پسند نہیں کرتے تھے، جو اقوال غیر کی صورت میں ہوتی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بعض علماء کرام حضرات زید یہ کہے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:-

”یہ لوگ آل بیت کے علاوہ دوسری حدیثیں قبول نہیں کرتے ہیں۔“

یہ بات بڑی حد تک تو صحیح ہے لیکن یہ ہمہ وجہ اسے درست ماننا مشکل ہے کیونکہ اگر تحقیق و کاوش سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بعض آل بیت نے احادیث دوسروں سے بھی لیں، اور اپنے اجتہاد میں فقہاء ائمہ کے کبھی اتفاق کیا، کبھی اختلاف کیا۔ لیکن اپنے آراء میں متفرد رہے جس کی بنیاد اس ترکے پر تھی، جو بطور وراثت امام ہدی علیؑ کرم اللہ وجہہ سے انہیں ملا تھا۔

دراساتِ امامِ زید

آلِ بیت اور نشر و ترویجِ علوم

امامِ زید کے اشغال

اموی عہد میں آلِ بیت ترویجِ علم کے سوا کسی اور چیز کی طرف متوجہ نہیں ہوئے بنو امیہ کی اذیت و ساینوں اور دل آزاریوں سے یہی ایک چیز انہیں امن اور سکون بخشتی تھی۔

امامِ زید کا طرزِ عمل بھی یہی تھا، وہ ہمہ تن علم کی طرف متوجہ ہو کر رہ گئے تھے اپنے دوسرے عزیزوں اور رشتے داروں سے وہ باپ طو و ممتاز تھے کہ عالم کے اخذ و تلقی کا سلسلہ انہوں نے صرف مدینے ہی میں جاری نہیں رکھا بلکہ اس مقصد کے لیے دوسرے شہروں کا سفر بھی کیا۔ نیز یہ کہ صرف حدیث و فقہ ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علم عقائد بھی حاصل کیا، اور فرقِ مختلفہ کے مناہج متبائنہ سے واقفیت بھی پیدا کی۔

امامِ زید کی سیاحتِ علمی کے دو اہم اجزاء ہیں:-

- ۱۔ وہ عراق اس لیے تشریف لے گئے کہ وہ فلسفہ اور علم ادیان کا مرکز تھا، نیز علم فرق مختلفہ کا بھی وہ گہوارہ تھا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ شیعہ علویین بھی وہاں بہت بڑی تعداد میں موجود تھے، جو از روئے قول و اعتقاد تو ان کے حلقہ نگوش تھے لیکن عمل اور نصرت کے اعتبار سے الگ تھلک۔
- ۲۔ امویوں کا عالم یہ تھا کہ وہ ان کی نقل و حرکت کی سختی کے ساتھ نگرانی رکھتے تھے اور اذیت رسانی اور دل آزاری کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے چاہتے تھے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ان کے لیے اس کے سوا چارہ کار نہ تھا کہ نقل مکان کر جائیں، اور بالآخر یہ نقل مکانی غروج اور تجارت کی صورت میں رونما ہوئی۔

امام زید کا سفر علم کے لیے تھا۔ لہذا ہم ان کی زندگی کو دو ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:-

- ۱۔ وہ درجہ شتمل تھا اخذ حدیث و قرآن اور علم آل بیت پر، یہ ابتدائی دور تھا۔
- ۲۔ وہ دور جو شتمل تھا اقوال ناس اور علوم مختلفہ پر، علم عقائد، اور اصول و فروع پر جیسا کہ شہرستانی کا بیان ہے۔

عراق میں امام زید نے مسائل فقہ پر مذاکرے بھی کئے۔ چنانچہ مسئلہ کفارہ پر ان کے

لئے یعنی کفو۔ یہ رسم پہلے بھی تھی، اور اب بھی دوسے طور پر مٹی نہیں ہے کہ بعض لوگ غیر کفو میں شامی کرنا اپنی توہین اور اپنے خاندان کی تذلیل تصور کرتے ہیں حالانکہ یہ چیز اقدار و اصول اسلام کے یکسر منافی ہے (مترجم)

ارشادات یہ ہیں:-

”الرفاعہ رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ میں نے امام زید بن علیؑ تین العابدین علیہما السلام سے نکاح اکفار و کفو، کے بارے میں سوال کیا۔

جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:-

”لوگ ایک دوسرے کے اکفار ہیں، خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، قریشی ہوں یا ہاشمی بشرطیکہ وہ اسلام قبول کر چکے ہوں، کیونکہ اب ان کا دین واحد ہے، ان کی بھلائی ہماری بھلائی ہے، ان کا ضرر ہمارا ضرر ہے، ان کا خون ایک ہے، دین ایک ہے۔ فرائض ایک ہیں کسی کو کسی پر فضیلت نہیں ہے، اللہ عز و جل ارشاد فرماتا ہے:-

وَلَا تَنْصَرِفُوا إِلَىٰ الْمَشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا

پس ایمان لانے کے بعد تمام لوگ عام اس سے کہ عربی ہوں یا عجمی مسلمانوں کی لڑکیوں سے شادی کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں زید بن حادثہ نے جو آزاد کردہ غلام تھے۔ زینب بنت جحش سے جو قریشی تھیں شادی کی۔ بلالؓ نے ہالہ بنت عوف سے جو عبد الرحمن بن عوف کی عہری تھیں، شادی کی، زید بن موسیٰؓ رسول اللہؐ نے عمرہ بنت بشیر بن العاص بن امیہ سے شادی کی۔ عبد اللہ بن رباحؓ موسیٰؓ معاویہؓ نے عمرو بن حریث کی لڑکی سے شادی کی۔ عمار بن یاسرؓ نے عمرو بن حریث کی بہن سے شادی کی۔ ابو مخذام بن فکیہؓ نے بنو زہرہ کی ایک لڑکی سے شادی کی۔

امام زید کے ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخبار صحابہ سے پورے

طور پر واقف تھے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیر آل بیت اہل مدینہ سے بھی انہیں اتصال حاصل تھا۔ کیونکہ ان کی یہ رائے ان فقہاء مدینہ سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے جو غیر آل بیت تھے۔ چنانچہ امام مالک کی بھی رائے یہ ہے کہ کفایت دین پر منحصر ہے نسب اور پیشہ اور بادی وغیرہ میں نہیں۔ ابن قیم امام مالک کی اس رائے پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

”یہی رواج دین ہے!“

امام زید کے اس کلام سے یہ بات بھی منکشف ہوتی ہے کہ فہم الفاظ قرآن میں ان کا منہاج یہ تھا کہ لفظ عام، ان تمام شمولات پر دلالت کرتا ہے جو نص سے ثابت ہوں۔ چنانچہ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حتیٰ یؤمنوا میں وہ جملہ دخترانِ مومنین سے زواج کا اذن عام پاتے ہیں یعنی کوئی بھی مشرک جب مسلمان ہو جائے تو وہ اس عموم خطاب میں شامل ہوگا، خواہ وہ عرب ہو یا عجم۔

عصر امام زید

اس عہد کی خصوصیات اور نمایاں پہلو

آل بیت کا وطیرہ

عصر امام زید، عہد اموی ہے اور یہ عہد اموی آل بیت کے لیے یکسر پیغام
حُزن و اہم تھا۔ اور اس کا مددگار ان بزرگانِ ملت نے یہ سوچا تھا کہ ہر طرف سے
اپنی توجہ بٹا کر صرف نشرِ علم، احیاءِ سنن، اور درس و محصل و تحقیق کے لیے وقف
کر دیا جائے، یہ لوگ مدینے میں اقامت پذیر تھے، لیکن نجد و یار و اعمار کے
شعوبِ اسلامیہ سے ربطا اور وابستگی رکھتے تھے، کیونکہ ہر اعلیٰ اسلامی سے لوگ
گروہ درگروہ کسبِ علم حاصل تحقیق، اور اکتسابِ برکت کے لیے آیا کرتے تھے،
روضہ نبوی کی زیارت کے سلسلے میں بھی آیا کرتے تھے۔

آل بیت پر مصیبتوں اور غموں کے جوہاڑ ڈٹے تھے، ان سے عام مسلمان
کے قلوب بھی بہت زیادہ متاثر تھے۔ بلکہ وہ ان کے اس حالِ زبوں میں برابر
کے شریک تھے، بھلا وہ کون مسلمان ہو سکتا تھا، جو امام حسینؑ کے قتل کو پسند کرتا؟
اسی طرح یزید نے مدینہ اور اہل مدینہ کے ساتھ جو حد درجہ ہیمنہ سدوکی کیا تھا اسے

کہ جن مسلمان پستیدگی کی نظر سے دیکھ سکتا تھا، یا زیدی فوجوں نے رسول اللہ
 کے محبوب انصار کی عورتوں اور لڑکیوں کو جب باندی اور غلام بنایا تو کس مسلمان
 کا دل تھا جو خون کے آئینہ رو رہا ہو، اور یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ اس ساری مدت
 میں حکومت کے خلاف فتنے زیر زمین پرورش پاتے رہے خوارج کی تحریک،
 ابن زبیر اور ثقفی کے خروج کو اسی سلسلے کی کڑیاں کہا جاسکتا ہے۔
 بعد میں یہ زیر زمین فتنے برسر زمین نمودار ہونے لگے۔



وجود عصر اموی، سیاست و عقائد میں فرق دینیہ اور مباحث اسلامیہ سے
 متفرق اور متصل تھے مختصر یہ کہ عصر اموی ہی میں علم اسلامی کے وہ بیج بڑ گئے تھے جو
 آگے چل کر بگ و بار لائے، بلکہ تدوین علوم کا سلسلہ اسی زمانے میں شروع ہو گیا تھا
 نیز تاصیل اصول کا کام بھی آغاز ہو گیا تھا۔ چنانچہ علم نحو، اور علم عروض اسی دور میں نشو و نما
 پاسکے۔ اسی طرح علم فتنہ، علم عقائد، اور تفکیر است سیاسیہ مجدد کی بنا بھی
 اسی زمانے میں پڑی۔

امام زید نے یہ سب کچھ دیکھا اور اس میں پورے طور پر حصہ بھی
 لیا۔ چنانچہ وہ سیاست اور علوم عقائد میں اپنے مخصوص آراء بھی رکھتے
 تھے۔ خاص طور پر فتنہ میں، امام زید کا علم وہ تھا، جو موردی طور پر نہیں اپنے آباد
 سے یعنی آل بیت سے ملا تھا، اس پرستزاد وہ اثر اور تاثر جو اس عہد کا نتیجہ تھا۔
 لہذا ضروری ہے کہ مختصر طور پر اموی عصر کی سیاست، فرق عقائد، اور نشو و نما
 اسلامیہ مختلف پر بھی گفتگو کر لیں۔

اموی عہد کی سیاست

تحکیم اور اس کے اثرات و نتائج

حضرت علی کی شہادت

دولت امویہ اس نزاع کے بعد عالم وجود میں آئی جو حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین برپا ہوئی تھی۔

اس نزاع میں امیر معاویہ کا لشکر شکست کھا چکا تھا، لیکن اس نے تحکیم کی استدعا پیش کر کے اپنے آپ کو بچا لیا اور تحکیم کا انجام غدر اور فریب پر ہوا جس کے بعد امیر معاویہ "خلیفۃ بنی نضیر بن مہیط" شاید غدر اور فریب کا یہ سلسلہ ختم ہو جاتا۔ اگر ایک خارجی نے حضرت علیؓ کو شہید کر کے نزاع معاویہؓ و علیؓ کا خاتمہ نہ کر دیا ہوتا۔ اس کے بعد امام حسنؓ نے چند مخصوص شرائط پر معاویہ بن سفیان سے صلح کر لی۔

لیکن تلواروں کے میدان میں چلے جانے کے بعد حالات نے ایک اور پلٹا کھایا امیر معاویہؓ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنا دیا، جو دینی یا اخلاقی اعتبار کے لیے کسی کے لیے کبھی پسندیدہ شخص نہیں تھا۔

حکومت کا موروثی بن جانا اسلام میں ایک بالکل نئی اور عجیب سی بات تھی، اور جب امیر معاویہ نے اپنے اس اقدام کو تقلیدِ ابو بکر قرار دیا کہ انہوں نے بھی عمرؓ کو نامزد کیا تھا۔ تو اس قیاس کو کسی نے بھی صحیح قبول نہیں کیا۔ کیونکہ ابو بکرؓ نے اپنے بیٹے عبدالرحمن یا کسی اور بیٹے کو نامزد نہیں کیا تھا۔ بلکہ ایسے شخص کو یعنی عمرؓ کو نامزد کیا تھا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معتقد تھا، اور جس سے ابو بکرؓ نہ دیک یا دور کا کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ حضرت حسن بصری اس سلسلے میں فرماتے ہیں۔

معاویہ کے چار حصال ایسے ہیں کہ ان میں سے صرف ایک ہی ہوتا تو وہ بھی تباہ کُن تھا:-

- ۱۔ سفہاء کی مدد سے امتِ مسلمہ پر خروج اور بغیر مشورے کی حکومت۔
- ۲۔ یزید کو ولی عہد بنا دینا۔ حالانکہ وہ باوجود نکش اور نشے میں ہر وقت دھت رہنے والا تھا، اور یثیم کا لباس استعمال کیا کرتا تھا، اور طنبورہ بجا یا کرتا تھا۔
- ۳۔ زیاد بن ابیہ کو اپنا بھائی تسلیم کر لینا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:-

”بچہ اس کا ہے جس کے بستر پید ہو اور زانی کے لیے پتھر ہے۔“

۴۔ حجر بن عدی جیسے جلیل القدر صحابی کا قتل یہ

مسلمان اس بدعت سے بالکل راضی نہیں تھے، جو (امیر) معاویہ نے شروع

لے المینتہ واول التفضلی۔ حجر بن عدی کو امیر معاویہ نے اماں دے چکے تھے، بعد ازاں وہ عہد کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دھوکے سے قتل کر دیا تھا۔

کی تھی یعنی خلافت نبوی کو جس کی بنیاد شوری پر تھی بادشاہت میں تبدیل کر دینا۔
 امیر معاویہ نے وہ اقتدار اور قوت حاصل کر لی تھی کہ کسی میں مجال دم زدنی نہیں تھی
 ان کے خلاف جنبش لب کرنا موت کو دعوت دینا تھا۔ لیکن مدینے کے انصار و
 مہاجرین کی فیرت میں کچھ منحنے تھے جنہوں نے خروج کیا۔ حسین بن علی نے بھی خروج
 کیا، معاملہ قتال پیش ہوا۔ امویوں کی طرف سے اور ان کے سالاروں کی طرف
 سے کوئی حرمت مرعی نہیں رکھی گئی، یہاں تک کہ نہایت بے دادی سے حضرت
 حسین قتل کر دیے گئے، ان کے ساتھ آل بیت کے جو نفوس تھے وہ بھی قتل کر
 دیے گئے، اور آل نبی کی خواتین قید ہو کر یزید کے سامنے لے جانی گئیں۔
 اہل مدینہ نے جو بغاوت کی تھی۔ اس کا خاتمہ بھی نہایت لوزہ خیر طور پر ہوا۔
 ان بے بہرے حرکتوں نے لوگوں کے دلوں میں ان ظالموں کے خلاف
 نفرت کا جذبہ پیدا کر دیا۔

ان حوادث الیہ کے بعد بہ ظاہر سکون ہو گیا، لیکن یہ ظاہری سکون تھا۔ آگے آئے
 ہی اندر سنگ رہی تھی۔ چنانچہ یزید بن معاویہ کی آنکھیں جیسے ہی بند ہوئیں اقالیم اسلامیہ
 نے امویوں کی غلامی سے آزادی کی جدوجہد شروع کر دی۔ عبداللہ بن زبیر نے
 حجاز پر قبضہ کر لیا۔ فتوح ثقفی عراق پر قابض ہو گیا، اور کس کے قاتلین حسین کو چن چن کر
 قتل کرنا شروع کر دیا۔ عبداللہ بن زیاد نے قبائل عربیہ میں جا کر پناہ لی تھی، لیکن وہ
 بھی قتل ہونے سے نہ بچ سکا۔ یہی شخص تھا جو اس لشکر کا سپہ سالار تھا جس نے

ہو انانِ جنت کے دوسرے داروں میں سے ایک کو قتل کیا تھا۔

مسلمانوں کے باہرین خانہ جنگی جاری رہی۔ یہاں تک کہ عبداللہ بن زبیر اور عبدالملک بن مروان کے درمیان مقتادہ بنیہا، جو اس طرح ختم ہوا کہ قتلِ حبش کی نحوست سے یہ دو انتہائی سفیان ختم ہو گئی اور دولت بھی مروان بن مروان ہو گئی۔

عبدالملک نے عراق پر حجاج بن یوسف ثقفی کو مستط کر دیا جیسے امیر معاویہ نے زیاد بن ابیہ کو مستط کر دیا تھا۔ حجاج زیاد سے بھی کہیں زیادہ شک و دل اور شغی تھا۔ اس نے تقریباً ایک لاکھ بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کیا۔

اس تشدد کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ ظالم ہر نکتے پر دب گئے۔ لیکن درحقیقت اس اندر ہی اندر

جھڑک پڑتی ہیں۔

۱۔ خوارج کا خروج... خوارج امویوں کے وجود کے لیے ایک مستقل چیلنج

تھے۔ انہوں نے پوری قوت ان کے فنا کرنے میں صرف کر دی لیکن طمانہ کے

۲۔ اس حکومت کے خلاف ایمان والوں کے دلوں میں نفرت بپھڑ گئی۔ یہ لوگ

حجاج کو اللہ کی طرف سے اپنے ایمان کی ایک آزمائش قرار دیتے تھے

بہت سے لوگ تو اسے قہر خدا تصور کرتے تھے جو اس لیے نازل ہوا تھا

کہ نصرتِ آلِ بیت میں کوتاہی کی گئی تھی۔

مسلمانوں کے انہوں میں امویوں کے خلاف نفرت کی آگ، اس لیے اور

بھڑکتی رہی کہ امیر معاویہ نے اسلام میں ایک سنتِ کبیرہ کا آغاز کیا تھا، یعنی

امام حسن اور امام حسینؑ کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سید الشہاب

اہل الجنة۔ یہ دونوں جو انانِ جنت کے سردار ہیں۔

امام مدنی علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ پر جھوٹے خطبے میں برسرِ منبر لعنت بھیجی جاتی تھی، ابن جریر اور ابن اثیر وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

اس سنتِ سیئہ بلکہ جرمِ عظیم سے روکنے کی سعی و کوشش صحابہ کی طرف سے ہوتی رہی، جن میں حضرت اہم سلمہ (ام المومنین) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انہوں نے (امیر، معاویہ کو ایک خطا بھیجا۔

”تم اپنے منبروں پر اللہ اور رسول پر لعنت بھیجتے ہو۔ کیونکہ تم علی ابن ابی طالب پر اور جو ان سے محبت رکھتے اس پر لعنت بھیجتے ہو۔ میں اس کی شہادت دیتی ہوں کہ اللہ اور رسول کی نگاہ میں علی محبوب تھے۔“

لیکن (امیر) معاویہ نے ام المومنین کے اس ارشاد پر بھی التفات نہیں کیا۔

✽ ✽ ✽

امویوں کی کسم پاشیاں، اور جو پسندیاں اس درجہ بڑھ چکی تھیں کہ ان کے والی اور گورنر تک دینی نقطہ نظر سے اپنے اعمال کے بارے میں متردد رہنے لگے تھے۔

چنانچہ مروی ہے کہ جب عمر بن ہبیرہ عراق کا والی بن کر آیا تو اس نے حضرت حسن بصری اور عامر شعبی کو بلایا، اور ان سے عرض گزار ہوا۔

”امیر المومنین زید بن عبد الملک مجھے ایک فرمان بھیجتے ہیں جس کے نفاذ میں مجھے (اپنی) ہلاکت نظر آتی ہے۔ اگر امیر المومنین کی اطاعت کرتا ہوں، تو غضب الہی کا اندیشہ ہے، اور نہیں اطاعت کرتا تو ان کے عتاب سے مامون نہیں رہ سکتا۔ تباہی ہے میں کیا کروں؟“

حضرت حسن بصری نے ارشاد فرمایا :-
 " اللہ تعالیٰ تمہیں نذیر سے بچا سکتا ہے لیکن نذیر تمہیں خدا سے نہیں بچا سکتا ۔
 لہذا خدا سے ڈرا کرو ۔ "

غرض اموی دور میں سیاسی شقاوت حد سے زیادہ بڑھ گئی تھی ۔ لوگوں میں
 ہمت نہیں بھٹی کہ اپنے خیالات آزادی کے ساتھ ظاہر کر سکیں ۔ صرف وہی
 پنپ سکتے تھے ، جو جی حضوری ہوں ، یہ لوگ اپنے آپ کو خلفاء اللہ کہا کرتے
 تھے ۔ چنانچہ حجاج جیسے لوگ تو یہ سوال کر بیٹھتے تھے ۔

" دونوں میں کون بہتر ہے ؟ خلیفہ اللہ یا رسول اللہ ؟ "

خدا کی لعنت ہو اس پر جس کسی نے یہ کہا ہو !

وہ عبدالملک بن مروان تھا جس نے بیت الحرام میں حجاج کے سامنے

یہ بانگ دہل اعلان کیا تھا ۔

" جس کسی نے مجھ سے کہا ۔ " خدا سے ڈرو ! " اس کی گردن اڑا دی گئی ۔ "

اس تباہی کی میں کبھی کبھی روشنی کی کرن بھی بھوٹ جاتی تھی جیسے حضرت عمر بن

عبد العزیز !

غرض ان احوال اور وقائع کا اثر لوگوں کے قلب پر حد سے زیادہ بُرا اثر پڑا

حاکم اور محکوم کے مابین جو تعاون ، اور اشتراک کا رشتہ ہوتا ہے وہ منقطع ہو گیا

دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو دشمن کی نظر سے دیکھتا تھا !



مغرب اور مشرق میں اگر مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ جاری نہ ہوتا ، تو

شاید عالمہ مسلمان اس حکومت کے خلاف سب کچھ کر گزرتے۔ لیکن ان فتوحات
نے ان کا راستہ روک رکھا تھا، وہ دل میں متشکر تھے۔ لیکن خاموش تھے کہ
مسلمان اسے گوارا کر سکتا تھا، کہ قتیبہ ابن مسلم کی فوجیں دیوار چین سے ٹکرا رہی
ہوں، اور مسلمان خانہ جنگی میں مبتلا ہو کر اپنی قوت کو ضعیف کر رہے ہوں چنانچہ
اہل ایمان تمام برائیوں اور مظالم کے باوجود خاموش رہے۔ لیکن جب فتوحات کا
سلسلہ آخر عہد اموی میں ختم ہو گیا، تو دبی ہوئی چنگاری بھڑک اٹھی۔ اور اموی حکومت
آج کی آن میں راکھ کا ڈھیر بن کر رہ گئی۔

یہ بات مقررات علیہ میں سے ہے کہ فتوحات کا عوام پر بہت گہرا اثر پڑتا
ہے اور حکام اگرچہ غیر صالح ہوں لیکن وہ پیروں جاتے ہیں۔

✽ ✽ ✽

امیر معاویہ کے بارے میں علماء کا تقریباً اس پر اجماع ہے کہ حضرت علی کے
مقابلے میں آکر انہوں نے بغاوت کی، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
عمار بن یاسر سے فرمایا:-

”تجھے باغیوں کی ایک جماعت قتل کرے گی۔“

اور سب جانتے ہیں کہ عمار کا قتل (امیر، معاویہ اور ان کے یقیندار
نے کیا۔

امویوں کے اس دورِ ظلم و شقاوت میں ایک بیک حضرت عمر بن عبد العزیز
عدل و تقویٰ کی صلاحیتوں کے ساتھ نمودار ہوئے۔ لیکن جلد ہی ان کا انتقال

ہو گیا۔ جس کے بعد بہت سے لوگ حکومت میں تغیر کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔

حضرت نذیر اسی دور سے تعلق رکھتے تھے۔ اور اس سے ان کے افکار و آراء ناگزیر طور پر متاثر ہوئے :

عہد امویہ کے سیاسی فرقے

فرقہ آرائی کا آغاز کب سے ہوا

فرقہ سغریہ

عصر اموی میں متعدد سیاسی فرقے نمودار ہوئے، ان کی داغ بیل تو اسی وقت سے پڑ گئی تھی جب حضرت ابوبکر کی خلافت کی بیعت ہوئی تھی۔ کیونکہ صحابہ کی ایک جماعت تفصیل علی کی قائل تھی۔ جن میں زبیر بن عوام، مقداد بن اسود اور عمار بن یاسر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ لیکن اس نزاع نے کوئی سنگین صورت نہیں اختیار کی اور ابوبکر و عمر کے کارناموں کے سامنے یہ ماند پڑ گئی۔

پھر ان زلحات کو آخر عبد عثمان بن عفانؓ میں نمود ملی، اور علی کرم اللہ وجہ کے لشیع میں زیادہ تشدد پیدا ہوا، چنانچہ عبد اللہ بن سودا (یا عبد اللہ بن سبا) اذراں سکھ اتباع تو جاوہ صواب سے بالکل منحرف ہو گئے، اس شخص کا عقیدہ تھا کہ خدا نے علیؓ میں حلول کیا ہے یہ نبیؐ اور علیؓ دونوں کی حجت کا قائل تھا جب امام علیؓ قتل ہوئے تو اس نے انہیں مردہ ماننے سے انکار کر دیا۔ اور اعلان کیا کہ وہ زندہ ہیں اگرچہ ان کا سر مبارک ایک ٹھیلی میں لاکر کیوں نہ اس کے سامنے رکھ

دیا جائے۔

ایک روز فرقہ عجیب پیدا ہوا، جس کا نام "غرابیہ" تھا، ان لوگوں کا دعویٰ تھا کہ
رسالت دراصل حضرت علی کے لیے تھی۔ لیکن جبریلؑ سے غلطی ہو گئی، اور وہ وحی کے
محمدؐ کے پاس پہنچ گئے۔ اور غلطی اس لیے ہوئی کہ علیؑ اور محمدؐ میں مشابہت نامہ پائی
جاتی تھی، جس طرح ایک کوسے اور دوسرے کوسے میں مشابہت ہوتی ہے۔ یہ
عقیدہ اسلام کے سراسر خلاف تھا۔ کیونکہ اس کے معنی انکار رسالت نبیؐ اور اللہ
تعالیٰ اور ملائکہ مقربین کے لیے غلط کاری تسلیم کر لینے کے تھے۔ بہر حال مذکورہ فرقوں
جیسے فرقوں کا ذکر غیر ضروری ہے، کیونکہ مسلمان ہی نہیں تھے۔ ہم اپنی گفتگو صرف
ان فرقوں تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جو مسلمان تھے، یا دوسرے الفاظ میں مذاہب
اسلامیہ کہہ لیجئے۔

شیعہ فرقے کے متعلقہ میں ایک دوسرا فرقہ تھا، جو قریش سے سخت عداوت
رکھتا تھا، وہ فرقہ خوارج تھا۔

امام زیدؑ نے ان فرقوں کو یکجا اور پایا، ان سے لازم و پیکار کا سلسلہ جاری
رکھا، جیسا کہ ان کی ان مختلف سیاستوں سے ظاہر ہوتا ہے، جو انہوں نے
عراق کی عام طور پر، اور کوفہ و بصرہ کی خاص طور پر کیں۔

پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ ان فرقوں کا جو

لے عربی میں غراب کہتے ہیں۔

مسلمان تھے، ایک نام بنام مختصر تذکرہ کریں، تاکہ امام زید رضی اللہ تعالیٰ
عنه کے ارادے و اقصیت ہو سکے، اور ان فرقوں کے آراء اور
امام زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آراء کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے؟

فرقہ شیعہ

اس فرقے کی بنیاد و اساس اور عقائد و تصورات

ابن ابی الحدید کا قول

ابن خلدون نے اپنے ”مقدمہ“ میں شیعہ مذہب کی بنیاد و اساس یہ بیان کی ہے :-
 ”امامت کا شمار مصالح عامہ میں نہیں ہوتا کہ اسے امت کو تفویض کر دیا جائے اور
 وہ جسے چاہے امام بنائے۔ بلکہ امامت دین کا رکن اور اسلام کا ستون ہے جس
 سے نبی غفلت نہیں برت سکتا تھا، نہ اُسے امت کے حوائج سے گھٹتا تھا۔ بلکہ
 اس پر واجب تھا کہ امت کے لیے امام نامزد کر جائے اور امام کے لیے ضروری
 ہے کہ وہ کبار اور صغائر سے معصوم ہو۔“

یہ فلسفہ تاریخ کے ایک بہت بڑے ماہر کا بیان ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس
 کی تعلیم درست نہیں۔ اس لیے کہ امام زید اور ان کے اتباع شیعہ ہونے کے باوجود
 عصمتِ امام کے قائل نہیں ہیں، اور امت کا یہ حق تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اپنا امام جسے
 چاہے بنا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زید کا مسلک یہ عقائد و اصول کی موجودگی میں مفضل
 کی امامت جائز ہے۔

لیکن ایک بات پر حال متفق علیہ ہے، وہ یہ کہ حضرات کثیفہ کے نزدیک
علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ خلیفہ مختار تھے، لیکن امام زید کی رائے اس باب
میں ہم بیان کر چکے ہیں جو عام شیعہ مسلک کے خلاف ہے۔

علی اور آل علی کے لیے شیوہ حضرات کا شیعہ یکساں نہیں ہے، ان میں کچھ وہ
ہیں جو حد سے زیادہ عالی ہیں، اور دائرہ اسلام سے خارج ہو چکے ہیں۔ کچھ ایسے
ہیں جن میں غلو تو ہے، لیکن حدود اسلام سے باہر انہوں نے قدم نہیں نکالا ہے
اور ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے، جو اپنے مسلک میں معتدل ہیں۔
یہ اعتدال پسند حضرات صحابہ کی تکفیر نہیں کرتے، نہ انہیں فاسق قرار دیتے ہیں
ان لوگوں کا بیان کرتے ہوئے ابن ابی الحدید نے لکھا ہے :-

”اس سلسلہ خاص میں ہمارے اصحاب، اصحابِ نجات، اخلاص، اور معزز ہیں
لیکن وہ جو اعتدال پسند ہیں، ان لوگوں کا قول یہ ہے کہ :-

”حضرت علی آخرت میں افضل المخلوق، اور جنت میں سب سے برتر درجے پر ہیں۔
دنیا میں بھی وہ سب سے افضل ہیں۔ ان کے خصال، مزایا اور مناقب بے شمار ہیں جس
نے ان سے دشمنی رکھی، یا ان سے جنگ کی، یا ان سے کینہ رکھا، وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ
کا دشمن ہے، وہ کفار و منافقین کے ساتھ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا، بحیرہ اس صدف
کے کہ اس نے توبہ کر لی ہو، اور مرتے وقت اس کا دل آپ کی محبت سے معمور ہو،

پھر آگے چل کر ابن ابی الحدید نے لکھا ہے :-

”وہ افضل ہاجرین صحابہ جنہوں نے حضرت علی سے پہلے منہ

امامت پر لیکن فرمایا تو اگر حضرت علیؑ نے ان کی امامت سے انکار کیا ہوتا، یا ان پر غضب اور غیظ کا اظہار کیا ہوتا، یا ان پر تلوار چلائی ہوتی، یا انہیں اپنی دعوت دی ہوتی تو بیشک ہم انہیں ہالیکین میں سے مانتے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ سے فرمایا ہے:-
 ”جس سے تو نے جنگ کی اُس سے میری جنگ ہے جس سے تو نے صلح کی اُس سے میری صلح ہے۔“

نیز فرمایا:-

”بارِ اللہ! جو علیؑ کا دوست ہو اُسے دوست رکھو، جو اس کا دشمن ہو اس سے دشمنی کرو۔“

نیز فرمایا:-

”اے علیؑ! تجھ سے محبت وہی کرے گا، جو مومن ہو، اور بغض وہی کرے گا جو منافق ہو۔“

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے اپنے پیشرو اماموں (ابوبکرؓ و عمرؓ) کی بیعت کی اور ان سے خوش رہے،

اور ان کے پیچھے نماز پڑھی، اور ان کے مال غنیمت میں

سے حصہ قبول کیا، پھر ہم کس طرح ان کے فعل کو غلط قرار

دے سکتے ہیں؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انہوں نے

سعادہ سے اظہارِ برأت کیا ہم نے بھی کر لیا جب ان

پر لعنت بھیجی۔ ہم نے بھی لعنت بھیجی۔ جب اہل شام کی
ضلالت اور گمراہی کا اعلان کیا تو ہم نے بے چون و چرا
انہیں گمراہ تسلیم کر لیا۔

الحاصل ہم علیؑ اور نبیؐ کے مابین صرف رتبہ نبوت
کا فرق مانتے ہیں۔ باقی تمام فضائل کو دونوں میں مشترک
تسلیم کرتے ہیں اور ان اکابر صحابہ پر ہرگز کسی طرح کا
طعن نہیں کرتے جن پر خود انہوں نے کسی طرح کا طعن
نہیں کیا۔

❖ ❖ ❖

بلاشبہ یہ معتدل رائے ہے اور امام زید کی رائے بھی یہی ہے ان میں اور
حضرات شیعہ میں فرق یہ ہے کہ امام زید کو از روئے وصف نہ کہ شخص مانتے ہیں،
اور ابن ابی الحدید کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام معین ہوتا ہے شخصی طور پر نہ کہ وصف
کے لحاظ سے۔ چنانچہ نبیؐ کے بعد امام علیؑ تھے پھر حسنؑ پھر حسینؑ وغیرہ!

شیعیت کا سرچشمہ

شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا !

استیصال شیعیت کی مساعی

مشرع شروع میں شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا، یہ واقعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے کا ہے۔ اس کے بعد شیعیت کا مرکز عراق بن گیا۔ صورت احوال یہ تھی کہ مدینہ مکہ اور جملہ مدائن حجاز سنت اور حدیث کا گوارہ تھے۔ شام امویوں کے حامیوں اور مدوگاردوں کا گوارہ تھا، اور عراق اہل تشیع کا مرکز !

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عراق شیعیت کا مرکز کیوں تھا؟

اس کے متعدد اسباب ہیں !

ایک بڑا سبب تو یہ ہے کہ امام علی بن ابی طالب اپنی مدت خلافت میں یہیں قیام فرما رہے، لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، اور آپ سے اس درجہ متاثر ہوتے تھے کہ امویوں کی محبت سے ان کے دل خالی ہو جاتے تھے۔ معاویہ نے زیاد بن ابیہ کو اس صورت احوال کے قلع قمع کے لیے بھیجا۔ لیکن اس حبشی لشکر پسند بھی اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب نہ ہو سکا۔

زیادہ کے بعد اس کا بیٹا جو ابن زیاد کے نام سے مشہور ہے، یزید کے عہد میں عراق کا حکمران بنا۔ لیکن اس کے عہد میں عراق امویوں سے بالکل کٹ گیا۔ یہاں تک کہ حکومت بنو سفیان کے ہاتھ سے نکل کر، بنو مروان کے ہاتھ میں آگئی۔
عبد الملک بن مروان نے شیعیت کا قلع قمع اور استیصال کرنے کے لیے
حجاج جیسے شخص کو بھیجا۔ اور اس کے تشدد اور اذیت رسانی میں کوئی دقیقہ بھی فرو گذار
نہیں کیا۔

لیکن حجاج کی کسٹم رانیاں اور اذیت رسانیاں جتنی جتنی بڑھتی تھیں شیعیت اپنے
ماتنے والوں کے دلوں میں اتنی ہی راسخ ہوتی جاتی تھی۔

ان تمام باتوں سے بالاسراق حماد فرق اسلامیہ کا وطن تھا۔ اس لیے کہ یہ قدیم
تمدنیوں کا سنگم تھا۔ یہاں فارس کے علوم تھے۔ لہذا ان کے علوم تھے فلسفہ یونان بھی
موجود تھا، افکار ہندو بھی ملتے تھے یہ سارے افکار عراق میں منہا ج اسلامیت سے
ممنوع ہوئے۔ اس طرح عراق فرق اسلامیہ کا مرکز اور منبع بن گیا۔

چونکہ عراق میں متعدد فلسفی مکاتیب فکر موجود تھے، اور چونکہ مذہب شعی میں فلسفے
کی آمیزش اور افکار فارس کا امتزاج پایا جاتا تھا۔ اس سے متلائے غلط فہمی ہو کر
بعض پیر پین محققین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شعی مذہب کی اصل فارسی ہے، کیونکہ
اہل ایران بادشاہت سے اور وہ بھی موروثی بادشاہت سے آشنا تھے۔
انتخاب خلیفہ ان کے لیے ایک بالکل نئی اور عجیب سی چیز تھی، اور چونکہ بنی نے

کوئی فرزند نہیں چھوڑا تھا۔ لہذا فرزند کے بجائے سب سے زیادہ مستحق اور سزاوار
امامت نبی کے ابن عم ہی ہو سکتے تھے۔ لہذا انہوں نے علی اور آل علی کو امام مان لیا۔
بعض دوسرے یورپی مؤرخ شیعوں کو یہودی سلسلے کی ایک کڑی بتاتے ہیں،
کیونکہ وہ ایک مہدی منتظر کے قائل تھے۔

لیکن یہ دونوں باتیں زید پر منطبق نہیں ہو سکتیں، کیونکہ وہ مستقبل میں مہدی کے
منتظر ہیں، نہ امامت کو بادشاہت کی طرح تصور کرتے ہیں۔

شیعہ فرقے

اختلاف فکر و عقائد کا منہاج و اصول

فرق منحرفہ

قبول میں ہم چند شیعہ فرقوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن صرف ان شیعہ فرقوں کا جو امام زید کے معاصر تھے، یا ان سے پہلے عالم وجود میں آچکے تھے۔ ان شیعہ فرقوں کا ذکر ہم نہیں کریں گے جو اپنے افکار و آراء منحرفہ کے باعث خارج از اسلام ہیں۔ مثلاً فرقہ سبئیہ، فرقہ غرابیہ وغیرہ جن کی طرف گذشتہ اوراق میں ہم سرسری سا اشارہ بھی کر چکے ہیں۔

ہم ان شیعہ فرقوں کا ذکر خاص طور پر کریں گے، جو اموی دور میں نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔

• • •

فرق کیسانیہ

یہ فرقہ امام حسینؑ کی شہادت کے بعد عالم وجود میں آیا۔ اس کے امام شہید کا

انتقام لیا۔ یہ صرف ایک مکتب فکر نہ تھا ایک جنگی گروہ بھی تھا۔
یہ لوگ مختار ثقفی کے اتباع تھے پہلے یہ خارجی تھا، پھر شیعوں بن گیا۔ اس کی نسبت
کیساں کی طرف سے کیا جاتا ہے کہ یہ مختار کا نام تھا۔

مختار مسلم بن عقیل بن ابی طالب کے ساتھ کو ذ آیا تھا۔ یہاں ابن زیاد نے گرفتار
کر لیا، اور خوب پیٹا۔ امام حسین کی شہادت کے وقت یہ قید خانے میں تھا پھر
اس کے بہنوئی نے ابن زیاد سے سفارش کی، اور یہ رہا ہو گیا۔ اور انتقام حسین
کا عہد کر کے حجاز آیا اور عبداللہ بن زبیر کے ساتھ مل گیا۔ اور اہل شام سے مقابلہ
کیا۔ مرگ زید کے بعد یہ پھر کو ذ آیا۔ اور دعویٰ کیا کہ محمد بن حنفیہ سے اسے بھیجا
ہے۔ جنہیں یہ مہدی اور وصی کہتا تھا۔ اس نے محمد بن حنفیہ کے لیے دعوت کا
کام شروع کر دیا۔ آدمی صاحب علم، ذہین اور خطیب تھا، بہت جلد ایک بڑی
جماعت اس کے ساتھ شریک ہو گئی، تو محمد بن حنفیہ نے علی الاعلان اس سے برأت
کا اظہار کر دیا لیکن اس کی جمعیت قائم رہی، کیونکہ یہ امام حسین کا بدلہ لینے میدان میں
آیا تھا۔

مختار نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ قاتلان حسینؑ اور اعداء علیہ میں کوچہ کوچہ کر قتل
کیا۔ اس کا رنا سے اسے اور زیادہ محبوب عوام بنا دیا۔ لیکن عبداللہ بن زبیر سے
اس کی ٹھن گئی تھی۔ لہذا مصدوب بن زبیر سے اسے قتل کر دیا۔

✽ ✽ ✽

کیسا یہ فرقے کے عقائد اور خیالات یہ ہیں :-

۱۔ امام ہر لعنہ سے پاک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ علم الہی کا ایک رمز ہے۔

- ۲۔ امام پھر نمودار ہوگا، وہ اس کی دوپٹھی کے قائل ہیں، موت کے نہیں۔
 ۳۔ کیسا نیہ بد آ کے بھی قائل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اپنے فیصلے
 تنییرِ علم کے سبب بدل بھی دیتا ہے، وہ ایک بات کا حکم دیتا ہے، پھر
 اس کے خلاف کرنے کا حکم دیتا ہے۔
 ۴۔ کیسانی تناسخ کے بھی قائل تھے، جو ہندوؤں کا عقیدہ ہے۔
 ۵۔ کیسانیوں کا عقیدہ تھا کہ :-

”ہر شے کا ایک ظاہری پہلو ہوتا ہے، ایک باطنی، ہر شخص کے رُوح ہوتی
 ہے، ہر تنزیل کی تاویل ہوتی ہے۔
 یہ وہ علم ہے جو علی علیہ السلام نے اپنے حنا جزاؤں کے محمد بن حنفیہ کو عطا فرمایا
 تھا، اور جس کی ذات میں یہ علم مجتمع ہو گا وہ امام برحق ہے۔“

✦ ✦ ✦

کیسانیوں کے یہ افکار و آراء فلسفہ ہند وغیرہ سے مزوج ہیں، یہ ساقی ساقی
 حب آل بیت کا امتزاج بھی ہے۔ اس تضاد نے اس فرقے کو آراء منحرفہ کا حامل بنا دیا۔
 یہ لوگ اللہ کی تقدیس مطلق کے قائل ہیں، اور انہیں قریب قریب مرتبہ نبوت
 پر پہنچا دیتے ہیں، اور انہیں اسرارِ الہی میں سے ایک رمز قرار دیتے ہیں۔
 ان کا عقیدہ ”بلا“ گورسہر جہل ہے۔

بلا و اسلام میں اس فرقے کے پیرو بہت زیادہ نہیں تھے۔ شاید اس
 کی وجہ یہ تھی کہ امامیہ میں دو فرقے نمودار ہوئے۔

۲۔ اسماعیلیہ

اور ان دونوں نے علویوں کی طرف دعوت دینا شروع کر دی ضروری ہے کچھ امام زید کے بارے میں بھی بیان کر دیا جائے کہ وہ ان عقائد و افکار کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے۔

امام زید کا طرز عمل اور ملک

امام زید نے ان افکار و خیالات سے یکسر بے تعلقی اور بیزاری کا اظہار فرمایا۔ ساتھ ہی ساتھ انہوں نے ایک اصلاحی قدم بھی اٹھایا۔

شیعوں میں ایک معتدل جماعت ایسی بھی تھی جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی قائل تھی۔ آنحضرت صلیہ کی رسالت پر ایمان رکھتی تھی۔ مرتبہ نبوت کو مرتبہ امامت سے بالاتر خیال کرتی تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ لوگ امامت شیخین یعنی ابو بکر اور عمر سے برأت کا اعلان بھی کرتے تھے۔ بعض ایسے بھی تھے جو ان دونوں بزرگوں کو کافر قرار دیتے تھے، اس لیے کہ انہوں نے نبی کی وصیت کے خلاف کیا۔ کیونکہ آپ نے اپنے بعد خلافت کی وصیت علی کے لیے بذریعہ نص کی تھی، یا ایسا اشارہ کیا جو نص کی طرح تھا۔

ان باتوں سے بالاتر یہ لوگ یہ اعتقاد بھی رکھتے تھے کہ علیؑ اور اوصیاء معصوم ہیں۔ نیز یہ کہ امامت وصیت پر مبنی ہوتی ہے۔ ہر امام اپنے بعد کے امام کے لیے وصیت کر جاتا ہے۔

امام زید کے لیے ضروری تھا کہ وہ فریقین کا مقابلہ کرتے اور حقیقت کو سامنے

رکھ دیتے۔ لیکن ازم و پیکار کے ساتھ کہ یہ دوسروں کا شیوہ تھا، امام صاحب کا
نقد کے اس میں مانع تھا کہ وہ اللہ کے دین کو سبب پیکار بنالیں۔ چنانچہ انہوں نے
مجاولہ نہیں کیا۔ بلکہ آل بیت کے لیے منہاج مستقیم کا اعلان کر دیا۔ اس سلسلے میں
غیروں کا کیا ذکر اپنوں کے بھی معتبہ تھے۔

امامیہ کے عقائد یہ ہیں :-

۱۔ امام نبی کی طرف سے اذروئے وصیت منصوص علیہ ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ

لوگ اللہ کو ادھیاء کہتے ہیں۔

۲۔ ائمہ خطا و لغزش سے پاک ہوتے ہیں، امامت سے پہلے اور بعد از تکاپ

معصیت سے معصوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ اپنے زمانے میں یہ احکام دین

کا مرجع ہوتے ہیں، اور ان کا کلام حجت ہوتا ہے۔ اور اس شخص کا کلام حجت

نہیں مانا جاسکتا جس سے ارتکاب معصیت ممکن ہو۔

۳۔ ائمہ کا علم فیوضات نورانیہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۴۔ ائمہ سے اخوارق مادات بھی صادر ہوتے ہیں، جو معجزے کے نام سے موسوم

ہیں، ان معجزات کا صدور اس لیے ہوتا ہے کہ منکین کو اپنی وصایت کا

قائل کر سکیں،

پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ سب مہدی منتظر کے معتقد تھے، جو امام غائب ہے

جب و ظاہر ہوگا تو دنیا کو عدل و انصاف سے معمور کر دے گا۔

اثنا عشریہ کے نزدیک امام غائب بارہویں امام ہیں، جو بہت جلد ظاہر ہوں

گے۔ اسی طرح اسماعیلیہ بھی اپنے امام غائب کے منتظر ہیں۔ لیکن یہ باتیں امام زید

کے قتل کے بعد کی ہیں۔ انہوں نے امامیہ کو اور ان کے دور انقسام کو نہیں دیکھا
 کیونکہ امامیہ کا انقسام امام جعفر صادق کی وفات کے بعد عمل میں آیا، جو امام زید
 کی شہادت کے تقریباً سو سال بعد تک زندہ رہے۔

تفصیل ہم نے اس لیے پیش کی کہ اندازہ ہو سکے۔ غلو اور انتہا پسندی کی
 تاریکی میں امام زید کس طرح اعتدال کی کرن بن کر چمکے؟ یہاں تک کہ اسی راستے میں
 شہید ہو گئے۔

خوارج

تاریخ اسلام کا ایک عجیب و غریب فرقہ

تاریخ خوارج کا ایک صفحہ

زید نے خوارج کا وہ زمانہ پایا جو ان کی قوت و سطوت کے شباب کا زمانہ تھا۔ پھر وہ دور بھی دیکھا جب ان کا نہ ور ٹوٹ گیا۔ اور تارہ اقبال ڈوب گیا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم خوارج کے بارے میں کچھ معلومات پیش کر دیں۔ کیونکہ یہی وہ فرقہ ہے جو شیعہ فرقے کا بد مقابل اور حریف ہے کیونکہ اس کی تفکیر اشیعہ تفکیر سے یکسر متناقض ہے۔ اس لیے کہ شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ امامت بیت علیؑ کے ساتھ مخصوص ہے اور خوارج کے نزدیک امامت کے لیے سرے سے عربیت کی تخصیص بھی نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ مورائیوں میں سے بھی ہو سکتا ہے، ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ افضل غیر قریشی کو ہونا چاہیے۔ تاکہ اگر وہ ظلم و جور کرے تو اسے برطرف کیا جاسکے۔ خوارج بھی ان منحرف فرقوں میں ہیں جو اپنے انکار غریبہ کے اعتبار سے ممتاز ہیں۔

خوارج اور اہل تشیع تقریباً ایک ساتھ ہی عدم سے وجود میں آئے، خوارج

بھی شیعوں کی طرح شروع شروع میں حضرت علی کے نہایت سرگرم اور پرجوش انصار اور فدائیوں میں سے تھے۔

خوارج کا ظہور حبش امام علیؑ میں جنگِ صفین کے موقع پر ہوا۔ جبکہ معاویہؓ نے تلخی و قتال چکھ لی تھی اور آتشِ پیکار کے شعلوں میں گھر کر راہِ فرات کا رخ کر رہے تھے کہ حکیم کانعہ بلند کرتے ہوئے حبش معاویہ کے لوگ نیزوں پر قرآن اٹھائے نمودار ہوئے۔ علیؑ نے اصرار کیا کہ جنگ کا سلسلہ جاری رکھا جائے وہ اس فریب سے متاثر نہ تھے لیکن ان کے لشکر کی ایک جماعت اس پر بضد تھی کہ حکیم قبول کر لی جائے، یہی خوارج تھے اور انہی کے اصرار سے مجبور ہو کر علیؑ نے حکیم قبول کی تھی۔ حکیم کا خاتمہ اس طرح ہوا کہ ابو موسیٰ اشعری عمرو بن العاص کے دھوکے میں آ گئے۔ اور علیؑ کو کو معزول کر دیا، اور عمرو بن العاص نے معاویہ کے خلاف قرار دیا معزول نہیں بلکہ انہیں قائم رکھا۔

یعنی اسی موقع پر خوارج نے اعلان کیا کہ انہوں نے حکیم قبول کر کے گناہ کیا اور گناہ کا ارتکاب کفر ہے۔ لہذا علیؑ کو توبہ کرنی چاہیئے ورنہ وہ بھی کافر ہیں۔ خوارج کا شعار تھا "لا حکم الا للہ" اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ امورِ دین میں حکیم جائز نہیں ہے۔

• • •

شجاعت اور دلیری کے اعتبار سے فرقِ اسلامیہ میں خوارج سب فرقوں سے بڑھے ہوئے تھے۔

۱۔ یاد تبارکت صرف خدا کی ہے۔

یہ لوگ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور ظالمین بنی امیہ سے اظہارِ برأت کرتے رہتے تھے۔

یہ خوارج انحرافِ فکری کا عجیب و غریب نمونہ تھے۔

یہ لوگ اس کے سخت مخالف تھے کہ کسی ذمی کو قتل کر دیا جائے یا اس کا مال کھالیا جائے۔ لیکن ان مسلمانوں کو بے دھڑک قتل کر دیتے تھے جو ان کے مخالف ہونے لگتے تھے۔

ایک مرتبہ خوارج کی عبداللہ بن خطاب بن ارتؓ کے گلے میں قرآنِ کریم لٹکا ہوا تھا، ان کی بیوی بھی ساتھ تھیں جو حاملہ تھیں، انہوں نے خطاب سے کہا: ”یہ جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم ہے کہ ہم تمہیں قتل کر دیں فوراً تباؤ تو سہی ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟“ ابن خطاب نے ان دونوں بزرگوں کی تعریف کی، اور ان کے لیے کلماتِ خیر کہے۔

خوارج نے خطاب سے پھر سوال کیا۔

”اب یہ تباؤ کہ حکم سے قبل کس طرح کے آدمی تھے اور اپنی خلافت کے ابتدائی زمانے میں عثمانؓ کیسے تھے؟“

ابن خطاب نے اس مرتبہ بھی ان دونوں بزرگوں کی تعریف کی۔

خوارج نے پھر سوال کیا:۔

”حکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟“

ابن خباب نے جواب میں کہا :-
 "میری رائے یہ ہے کہ علیؑ سے کہیں زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے سر پر
 تقویٰ تھے، صاحب بصیرت بزرگ تھے۔"
 خوارج نے ابن خباب سے کہا :-
 "تم راہ ہدایت کے پیروکار نہیں ہو، تم لوگوں کی پیروی ان کے بڑے بڑے
 ناموں کی بناء پر کرتے ہو۔"
 یہ کہہ کر انہوں نے خباب کو نہر کے کنارے گھسیٹا اور ذبح کر دیا اور ان کی
 موی کا پیٹ چاک کر ڈالا۔
 عین اسی وقت ایک عیسائی ان کی طرف سے گذرا جس کے پاس کچھ کھجوریں
 تھیں اس نے یہ تحفہ انہیں پیش کیا اور کہنے لگے :-
 "خدا کی قسم تمہاری یہ چیز بھم قیمت ادا کیے بغیر نہیں سے سکتے۔"
 وہ عیسائی کہنے لگا :-
 "کتنی عجیب بات ہے، تم نے عبد اللہ بن خباب حبشیؓ کی موت قتل کر ڈالا اور
 ہم سے کھجوریں بھی نہیں لیتے۔"
 وہ کہنے لگے "اس لیے کہ تم ذمی ہو۔"

یہ خوارج متفاد و صفات کا مجموعہ تھے۔ تقویٰ ان کی سرشت تھی۔ غفلت و
 خستہ انتہور اور اندھا دماغی دنیاوی کی طرف توجہ و توجہ جانبداری کے یہ منظر تھے۔

خوارج میں بیضاد صفات اس لئے تھے کہ یہ لوگ زیادہ تر باریہ کے رہنے والے تھے ان میں بہت کم تعداد شہریوں کی تھی، ان کی زندگی سرسبز و سرخس، فقر اور تنگدستی میں گزری تھی۔ ساوگی فکر تو اسلام کے باعث ان میں پیدا ہو گئی تھی لیکن تنگ نظری، جہالت اور حسد سے یہ دامن نہ چھڑا سکے۔

خوارج بے شک بہادر اور جری تھے لیکن یہ سب کے سب قبائل ربیعہ سے تعلق رکھتے تھے۔

قبائلی ربیعہ اور قبائل مضر یہ میں پرانی دشمنی تھی، چنانچہ ان کے دل مضریوں کے خلاف حسد، اور حین سے بھرے ہوئے تھے۔

یہ لوگ قریش کے سخت مخالف تھے کہ خلافت پر وہ قابض تھے۔ ان کے افکار و خیالات پر غیر شعوری طور پر یہ تعصب چھایا ہوا تھا چنانچہ نفسیاتی بات ہے کہ انسان غیر شعوری تعصبات سے متاثر ہو کر اپنی فکر و راستہ کہ عقل اور اخلاص کا نتیجہ سمجھ لیتا ہے، حالانکہ دفعۃً ایسا نہیں ہوتا۔

ان نفسیاتی حقائق کے پیش نظر ہم یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ خوارج جن کی غالب ترین اکثریت ربعیوں پر مشتمل تھی، مضر کے لوگوں کو منصب خلافت پر فائز و یکھ کر بھڑک اٹھے۔ ان کی طاعت کرنا ان کے لیے ایک ناممکن کام بن گیا اور منصب خلافت خود حاصل کرنے کی سعی و کوشش میں لگ گئے۔

خوارج عرب تھے، ان کی بہت معمولی سی تعداد غیر عرب تھی، اس کے برعکس
 شیعہوں کی غالب ترین اکثریت موالیوں پر مشتمل تھی۔ ان کی بہت تھوڑی تعداد عرب تھی
 خوارج میں موالیوں کی معمولی سی تعداد کا سبب یہ تھا کہ یہ لوگ موالیوں سے نفرت
 کرتے تھے، چنانچہ ابن ابی الحدید نے روایت کی ہے کہ ایک موالی نے
 ایک خارجی (عرب) عزرت سے کہی، تو یہ لوگ اسے طعنہ دینے لگے :-
 "تو نے ہمیں رسوا کر دیا"

خوارج کا فکری نقطہ اٹھاؤ

خوارج کے اصول اور مبادی ان کی سادگی فکر اور سہولیت اور تباہی مضر کے خلاف
مجموعی طور پر اور قریش کے خلاف خاص طور پر مشتمل ہیں، بہر حال ان کے مبادی اجتماع
یہ ہیں :-

۱۔ خلیفہ صرف عائہ مسلمین کے انتخاب سے برسرِ اقتدار آسکتا ہے، وہ اس وقت
تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک احکام شرع اور اصول عدل
کے مطابق حکومت کرتا رہے، خطا اور نوبت سے دور رہے بصورت
وگرنہ اسے معزول کر دینا یا قتل کر دینا واجب ہے۔

۲۔ خلافت قریش کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، جیسا کہ محمد رسول اللہ کا مسلک ہے
بہر شخص خواہ وہ عربی ہو یا عجمی اس منصب پر سرفراز ہو سکتا ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ
خلیفہ قریشی نہ ہو، تاکہ اگر وہ خلاف شرع چلے اور جادو ختم سے روگردان ہو تو
اس کا معزول کر دینا یا قتل کر دینا آسان ہو۔

- ۳۔ خارجیوں کا ایک فرقہ نجد است یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ امام کی سرے سے حاجت ہی نہیں ہے۔ اگر لوگ امن و امان کی زندگی بسر کر رہے ہوں، بصورت دیگر امام کا انتخاب جائز ہے، واجب پھر بھی نہیں۔
- ۴۔ جملہ گنہگار کافر ہیں، گناہ گناہ میں کوئی فرق نہیں۔



یہ تھے وہ اصول جنہوں نے خوارج کو گمراہ مسلمین کے خلاف کھڑا کر دیا تھا اور وہ اپنے مخالفین کو مشرک تصور کرنے لگے تھے، یہ لوگ قرآن کے طور پر الفاظ کو دیکھتے تھے۔ طور ہر نص کی پابندی ہی ان کا شعار تھا۔

چونکہ ان کے تمام اولیٰ طور ہر نص کے تسک پڑتی تھیں۔ لہذا علی کرم اللہ وجہہ نے ان سے نص قرآنی، یا حدیث نبوی کو پیش نظر رکھ کر مناقشہ نہیں کیا، بلکہ عمل رسول کو سامنے رکھ کر مناقشہ کیا جس سے ان کے لیے کوئی راہ فرار نہیں تھی حضرت علیؑ کے یہ ثابت کر دیا تھا کہ خطا کفر کو مقتضی نہیں ہے، بلکہ گناہ اگرچہ کثیر ہی کیوں نہ ہو کفر کو مقتضی نہیں۔

”اگر تمہارا خیال یہ ہے کہ میں نے خطا کی اور میں گمراہ ہوں تو عامۃ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گمراہ کیوں قرار دیتے ہو؟ میری خطا پر اسے خطا کار کیوں مانتے ہو؟ میرے گناہ پر اس کے کفر کا فتوے کیوں دیتے ہو؟ تمہاری تلواریں تمہارے کندھوں پر ہیں، اور تم نیکو کار اور بدکار سب پر ان کی مشق کرتے رہتے ہو، اور اسے جس نے گناہ کیا۔“

کیا ہے۔ اس سے جس نے گناہ نہیں کیا ہے، مخلوط کر دیجئے
 ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا، پھر اس کی نماز پڑھائی پھر
 اس کا ورثہ اس کے عزیزوں میں تقسیم کیا۔ قاتل کو قتل کیا،
 اور اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا چور کے ہاتھ کاٹ
 غیر شادی شدہ زانی کو دوسرے مارے پھر دونوں کو
 مال غنیمت میں سے حصہ دیا۔ اور مسلمان عورتوں سے
 ان کی شادی کی ان میں اللہ کا حق قائم کیا۔ لیکن اسلام میں
 ان کا جو حصہ تھا اس سے محروم نہیں کیا۔

حضرت علی کی اس دلیل کا جواب خوارج کے پاس نہیں تھا۔ آپ نے نص سے
 محبت لانا پسند نہیں کیا۔ عمل رسول سے حجت لاتے، اس لیے کہ عمل تاویل قبول
 کرتا۔

❖ ❖ ❖

ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج کے نزدیک اشخاص کی تقدیس کوئی معنی نہیں رکھتی،
 وہ صرف ظاہر نص کو لیتے ہیں، اس کے برعکس شیعہ خصوصاً امامیہ ظاہر نص کو اتنی
 اہمیت نہیں دیتے جتنی تاویل کو دیتے ہیں، ان کے نزدیک ہر لفظ کا ایک ظاہر
 ہے ایک باطن، پھر باطن کا بھی باطن ہے۔
 شیعوں کے نزدیک اگر ظلم و جور کا اندیشہ ہو تو تقیہ سے کام لیا جاسکتا ہے

خوارج کے نزدیک حق کی نصرت سے گریز کرنا شرک ہے۔ چنانچہ وہ عامہ مسلمانوں سے قتال کرتے تھے، کیونکہ وہ ظلم ظالمین پر خاموش تھے۔
شیعی مذہب کی اساس یہ ہے کہ استحقاق خلافت صرف ایک خاص خاندان کے بعد ہیں۔

امامیہ ائمہ کو مرتبہ تقہس پر رکھتے ہیں۔ بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ امام اور نبی میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک پر وحی آتی ہے۔ دوسرے پر نہیں آتی۔ باقی نبی کے تمام اوصاف امام میں پائے جاتے ہیں۔

ان دونوں انتہا پسند مسکنوں کے مقابلے میں امام زید کا مسکن معتدل تھا وہ ظور پر الفاظ سے تمسک نہیں کرتے تھے، بلکہ تقہ سے کام لیتے تھے۔

اسی طرح وہ اور ایک مفہوم میں تاویل کے خوگر نہیں تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ائمہ کو دوسرے آدمیوں کی طرح آدمی سمجھتے تھے البتہ ان کی فضیلت جس بنیاد پر تسلیم کرتے تھے وہ بھی یہ سیرگاری علم اور رسول سے قرابت۔

امام زید شروع میں تقیہ کے ایک حد تک قائل تھے۔ لیکن ظلم کے مقابلے میں ساکت رہے ہوں ایک کبھی نہیں ہوا۔ بلا آگے بڑھے اور موت سے ٹکر لینے پر تیار ہو گئے۔

خارجی فرقے

اموی اور خارجی

خوارج میں بھی فکری اختلافات رقتہ رقتہ پیدا ہوئے جس کے نتیجے میں ان کے اندر بھی فرقہ آرائی شروع ہو گئی اور بہت سے فرقے عالم وجود میں آ گئے۔ اگرچہ ان کے عام اصول اور مبادی جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان کے پیشواؤں کے کو قائم رکھے ہوئے تھے، پھر بھی ان کے فرقوں کی مختصر تفصیل یہ ہے۔

انزاقہ

خوارج کا یہ سب سے بڑا فرقہ تھا، اس کے خاص خاص اصول یہ ہیں۔
۱۔ یہ لوگ مخالفین کو صرف غیر مومن ہی نہیں سمجھتے تھے، بلکہ انہیں مشرک بھی خیال کرتے تھے جو ہمیشہ دوزخ میں جلیں گے، یہ عام مسلمانوں سے قتال اور انہیں قتل کرنا جائز سمجھتے تھے۔

۲۔ مسلمان عورتوں اور بچوں کو غلام اور باندی بنانا جائز!

۳۔ قتل اطفال جائز، مخالفین (عام مسلمان) کے بچے بھی ہمیشہ جہنم میں جلیں گے۔

کیونکہ جس گناہ نے ان کے ابا کو کافر بنایا تھا وہ ان میں بھی منتقل ہو گیا۔
 ۴۔ زانی کے لیے سزا سنی گناہی غلط صرف دسے کی سزا کافی ہے۔ کیونکہ
 قرآن میں صرف کوڑے مارنے کی سزا کا ذکر ہے، گناہی کا ذکر نہیں، ان کے
 نزدیک از دسے سنت بھی سنگساری ناجائز تھی۔
 ۵۔ انبیاء سے کبیرہ اور صغیرہ گناہ مرزد ہو سکتے ہیں، جیسا کہ قرآن میں آیا ہے
 "لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر"

نجدات

اس فرقے کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔
 ۱۔ ان لوگوں کے نزدیک حسب مصلحت و ضرورت یقینہ جائز تھا۔
 ۲۔ ان کے نزدیک ترکیب معصیت پر عدا (سزا) واجب نہیں تھی۔

صغیرہ

یہ لوگ ترکیب معصیت کو مشرک نہیں قرار دیتے۔
 جن گناہوں کی سزا قرآن میں موجود ہے ان کے ترکیب کو کافر نہیں قرار دیتے
 جن گناہوں کی سزا قرآن میں مقرر نہیں ہے ان کے ترکیب کو کافر قرار دیتے ہیں۔
 نہ مسلمان عورتوں کو باندی بنانا جائز سمجھتے ہیں۔
 صرف سرکاری لشکر کے سپاہیوں کا قتل جائز خیال کرتے ہیں۔

لہ اعلیٰ والنعل للشہرستان

عجاردہ

ان لوگوں کے نزدیک مخالفین کے ملک سے ہجرت واجب نہیں البتہ

افضل ہے۔

جو مقاتلہ نہ کرے اس کا قتل واجب نہیں سمجھتے۔

اباضیہ

خوارج میں سب سے زیادہ معتدل اور فکری اعتبار سے جماعت اسلامیہ سے قریب ترین فرقہ ہی تھا۔ غلو اور انتہا پسندی سے یہ لوگ بہت دور تھے، یہ لوگ فقہ میں بھی غیر معمولی دل چسپی رکھتے تھے۔ اس فرقے میں کئی ممتاز عالم گذرے ہیں۔ ان کی فقہ کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حکومت مصر نے ان کے بعض مسائل اپنے ہاں بطور قانون رائج کرانے میں اس فرقے کے خاص خاص ارادہ ہیں۔

:- عام مسلمانوں کا خون حرام ہے۔

:- مسلم ملک دارالحرب نہیں بلکہ دارتوحید و اسلام ہے۔

:- مسلمانوں سے جنگ کی صورت میں ان کا مال سبزا سلو اور گھوڑوں کے

غنیمت کے طور پر نہیں لیا جاسکتا۔ سونا چاندی واپس کر دیا جائے گا۔

:- عام مسلمانوں کی گواہی ان سے شادی بیاہ اور توارث جائز ہے۔

✽ ✽ ✽

مذہب خوارج کی بنیاد غلو اور تشدد فی الدین پر تھی، لیکن مومنین صادق الایمان

نے ان کے کفر کا فتویٰ نہیں دیا۔ البتہ انہیں گمراہ قرار دیا۔ چنانچہ حضرت علی نے

اپنے اصحاب کو وصیت کی تھی کہ ان کے بعد وہ خوارج سے جنگ نہ کریں، خوارج

اور امیر معاویہ کے پاس میں حضرت علی فرمایا کرتے تھے۔
 "جس نے حق کی جستجو کی اور ٹھوکر کھا گیا وہ اس شخص کی طرح نہیں ہے
 جس نے باطل کی تلاش کی اور اسے پالیا۔"
 گویا حضرت علیؓ کے نزدیک خوارج حق کے تلاشی تھے لیکن ٹھوکر کھا گئے
 البتہ خوارج کے دو فرقے "یزیدیہ" اور "مہمونیہ" ایسے گزریے ہیں، جو
 اپنے عقائدِ مشرکانہ کے باعث دائرہ اسلام سے خارج تھے۔
 یزیدیہ ایک ایسے عجیبی رسول کے منتظر تھے جو نمودار ہو کر شریعت
 محمدی کو منسوخ کر دے گا۔

مہمونیہ کے نزدیک پوتیوں بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح جائز تھا۔

✽ ✽ ✽

عصرِ اموی میں خوارج نے بہت زیادہ سر اٹھایا۔ جب بھی انہوں نے امویوں
 کو ضعیف اور کمزور پایا، طوفانِ بلا بن کر اٹھ کھڑے ہوئے چنانچہ ہم دیکھتے
 ہیں (امیر) معاویہ کے بعد یزید کے انتقال کے بعد ہشام بن عبد الملک کی وفات
 کے بعد حکومت کو کمزور دیکھ کر یہ آندھی اور طوفان کی طرح چڑھ دوڑے، ۱۳۰ھ
 میں کچھ عرصے کے لیے سخت فحش و بیزی کے بعد یہ مدینے پر بھی قابض ہو گئے تھے
 یہ واقعہ امام زید کی وفات کے آٹھ سال بعد کا ہے۔ لیکن اس واقعہ سے آخرِ عہد
 اموی کے اضطراب و انتشار کا اندازہ ہو جاتا ہے۔

✽ ✽ ✽

امام زید کے عہد میں خوارج کے علاوہ جو دوسرے فرقے تھے ان کا تذکرہ کرنے
 لے الحکامد لابن الشیخ ۵ ص ۵۵ ۱

سے پہلے ہم اس طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں کہ امام زید کا شمار جس طرح علما و عقائد میں ہوتا تھا۔ اس طرح وہ رجال سیاست میں بھی شمار کئے جاتے تھے، ان کے زمانے میں دو مسائل بہت اہمیت رکھتے تھے، ایک مسئلہ قدر اور دوسرے مسئلہ ترکیب، ان دونوں مسائل پر امام زید اپنی مخصوص رائے رکھتے تھے جس کا ذکر ضروری ہے۔

مسئلہ قدر

اسلام کے مفرد اور ہونے سے پہلے مسئلہ قدر یعنی انسان کے ارادے اور افعال سے ارادہ الہی کا کیا تعلق ہے۔ عربوں میں زیر بحث آتا رہتا تھا جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے۔

سَيَقُولُ الَّذِينَ اشْرَكُوا لَوْلَا اَمْلٰهُ مَا اشْرَكْنَا

اسلام میں مسئلہ قدر ان دو نئے احادیث سے مراد یہ ہے کہ تقدیر الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ازلہ ہے جس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر طور پر ثابت ہے کہ مسئلہ قدر غور و بحث نہ کرنا چاہیے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کا یہود و نصاریٰ سے اختلاف بڑھا تو عہد صحابہ میں بھی یہ سوال اٹھنے لگا۔ حضرت عمر اس شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنے افعال کی ذمہ داری خدا پر ڈالتا تھا۔ چنانچہ ایک ایسا ہی چور

یعنی مشرکین کہیں گے اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم ہرگز شرک کا ارتکاب نہ کرتے۔

ان کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے حکم دیا، اس کے ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں اور کوڑے مارے جائیں۔ پوچھا گیا۔

”یہ دوسری سزا کیوں؟“

آپ نے فرمایا۔ قطعید اس لیے کہ اس نے چوری کی تھی اور دوسرے اس لیے کہ یہ خدا پر ہمت لگاتا ہے۔“

حضرت علیؓ کے زمانے میں مسئلہ قدر پر بحث و گفتگو کا سلسلہ اور دراز ہو گیا۔ چنانچہ نہج البلاغہ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ بھی قصاص و قدر سے مراد یہ لیتے تھے کہ قصاص حکم مکلف ہے، اور قدر سے خدا کا علم اذلی!

عصر صحابہؓ کے بعد یہ سوال اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ اور امویوں کے زمانے میں تو اس مسئلے نے نوک زبان کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔

اہم زید کے زمانے میں ایسے کئی فرقے نمودار ہوئے، جو مسئلہ قدر کی بنیاد پر قائم اور مخصوص انکار و خیالات کے حامل تھے، چنانچہ معبد جہنی اور جہم بن صفوان کا فتویٰ یہ تھا کہ انسان جو کچھ کرتا ہے اس میں اس کا ارادہ کار فرما نہیں ہوتا۔ اسی طرح کئی قدری فرقے پیدا ہوئے جن پر ابھی آگے چل کر بحث کریں گے۔

• • •

حضرت علیؓ کے زمانے میں اس سوال نے بڑی اہمیت اختیار کر لی کہ مرکبِ معصیت کا اصل مقام کیا ہے۔

• خوارج کے نزدیک وہ کافر ہے جب تک توبہ کر لے۔

• مہرجہ کے نزدیک وہ بخشتا جائے گا۔ اس لیے کہ ایمان کے ساتھ معصیت

ضرر نہیں پہنچاتی جس طرح شر کے ساتھ طاعت فائدہ نہیں پہنچاتی۔

ج۔ ایک گروہ کا کہنا تھا کہ وہ کفر و ایمان کی حد میانی منزل میں ہے جسے قرآن میں فاسق کہا جاتا ہے۔ ایسے شخص کو مومن نہیں کہا جاسکتا۔ ابستہ مسلم کہا جاسکتا ہے جب تک توبہ نہ کرے، ورنہ رخ میں جلتا رہے گا۔

ج۔ ایک گروہ کا قول تھا کہ وہ مسلمان اور اہل ایمان میں سے ہے۔ اگر توبہ کرے گا تو خدا معفرت کرے گا۔ ورنہ مستحق عتاب ہوگا۔
یہ حسن بصری مزیلین گناہ کبیرہ کو فاسق کہتے تھے۔

ان آراء مضطربہ کے دور میں اہم زید نے زندگی بسر کی خصوصاً جب وہ بصرہ تشریف لے گئے جو مذاہب مختلفہ کا گوارہ تھا۔

امام زید

فقہ واجتہاد

المجموع

فقہ زیدیہ کی دو کتابیں: الحدیث اور مجموع الفقہ

راوی کتب ابو خالد اور نقد و جرح کے مختلف پیمانے

امام زید سے۔ مجموع۔ کے نام سے دو کتابیں منقول ہیں۔ ایک مجموع الحدیث اور ایک مجموع الفقہ۔ یہ دونوں ابو خالد عمرو بن خالد واسطی نے مرتب کی ہیں۔ اب یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ میں نے اس کا مخطوطہ روم میں دیکھا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کی سند اور زید کی نسبت تصنیف کے مسئلہ پر گفتگو کریں، اس کے راوی کو موضوع قرار دیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔

اس کا راوی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ابو خالد عمرو بن خالد واسطی ہے، جو دلا ر کے اعتبار سے ہاشمی کہلاتا ہے۔ یعنی وہ نسباً ہاشمی نہیں ہے۔ اس کی دلا ر کا تعلق

دلالت سے ہے یا موالات سے؟ اس کا پتہ نہیں چلتا۔ کیونکہ فرقہ زید کے مانفذ صورت حال کی وضاحت نہیں کرتے اور نہیں بتاتے کہ دلار کی نوعیت کیا ہے تاہم بظاہر دلار موالات ہی معلوم ہوتی ہے۔

ابو خالد کوفہ میں پیدا ہوا اور پھر واسط چلا گیا۔ اسی بناء پر واسطی کہلایا۔ اس نے امام زید کی صحبت اس وقت اختیار کی جب وہ مدینہ منورہ میں قیام فرما تھے۔ جب وہ عراق تشریف لے گئے تو یہ سفر اہل حضر میں انھیں کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ جو کتابیں امام زید کی تصنیف بیان کی جاتی ہیں ان کا مادی ہی خالد ہے۔ اس نے تفسیر الغریب اور کتاب الحقوق بھی زید سے روایت کی ہے جیسے فقہ و حدیث کے مجموعے روایت کئے ہیں۔

اس کی وفات ۲۵۰ ہجری کے بعد ہوئی۔

علماء کا اس باب میں اختلاف ہے۔ کیا ابو خالد ثقہ ہے اور اس کی روایت کو شرف قبول حاصل ہو گا، تاکہ امام زید سے جو کچھ مروی ہے اس کو صحت و استناد کا درجہ دیا جاسکے؟ اور یہ وہ مجموعہ ہے جس کو امام زید کے آراء و افکار کے سلسلہ میں ماخذ اول کی حیثیت حاصل ہے

ابو خالد کے بارہ میں علماء کا اختلاف دو قسم کی آراء کا حامل ہے۔ کچھ علماء کے نزدیک اس کی توثیق ضروری ہے۔ چنانچہ فرقہ زید یہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ امام زید کے دونوں مجموعوں اور ان کی دیگر تصنیفات میں اس کی روایت کو قبولیت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ کچھ علماء نے اس کو ہدف نقد و جرح ٹھہرایا ہے وہ اس

کی عدالت تقابلیت کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً فرقہ امامیہ وغیرہ کے علماء اس کی تعدیل و توثیق سے گریزاں ہیں۔

اختلاف کی پوری صورت حال کو پیش نگاہ رکھا جائے تو یہ بات نمایاں ہو جاتی ہے کہ وجہ اختلاف شخصیت نہیں ہے بلکہ گروہی رجحانات ہیں۔ زید یہ اور امامیہ دونوں فقہ آل بیت کے راوی ہیں۔ اور دونوں طرق آل بیت سے احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ بعض احادیث میں زید یہ کی روایات، امامیہ کی روایات سے مختلف ہیں۔

امامیہ نے اس اختلاف کی وجہ سے ابو خالد میں طعن کی راہیں نکال لی ہیں لیکن زید یہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ امامیہ کے برعکس اس کی توثیق کرتے ہیں جو زید سے مروی ہے۔ ابو خالد کے ذریعہ سے مروی ہو یا کسی اور ذریعہ سے !

اس باب میں ان کا موقف یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام باقر اور ان کے بھائی زید دونوں نے اپنے والد محترم سے تحصیل علم کی تو پھر ایسا اختلاف کیوں کر اُبھرا؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جو لوگ زید بن علی سے روایت کرتے ہیں زید یہ کے نزدیک وہ مسلحون نہیں ہیں۔ وہ عادل ترین ہیں۔ اور جو امام باقر سے روایت کرتے ہیں وہ امامیہ ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کی عدالت ثابت نہیں ہے۔

بعض اہل سنت روایات نے بھی اسے ہدف طعن ٹھہرایا ہے۔ دیکھ سکتے ہیں:-

”ہمارے ہمسایہ میں ایک شخص حدیث وضع کیا کرتا تھا، اور وہ عمرو بن خالد تھا؟“

امام احمد بن حنبل نے بھی یحییٰ بن معین کی طرح فرمایا ہے کہ:-

”وہ (عمرو بن خالد) کذاب ہے، غیر ثقہ اور غیر مامون ہے۔“

طبرانی نے یحییٰ بن معین کی روایت سے یہ بھی کہا ہے :-

”وہ کذاب ہے، کسی کام کا آدمی نہیں ہے۔“

اسحق بن راہویہ اور ابو زرہ کا کہنا ہے :-

”وہ حدیث وضع کیا کرتا تھا۔“

ابو حاتم کا قول ہے :-

وہ متروک الحدیث ہے اس سے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہیے۔

اس سلسلہ میں ضروری ہے کہ اس بات کو بھی سامنے رکھا جائے کہ علمائے اہل سنت میں سے بعض علما نے اس کی حدیث کو قبول کیا ہے اور وہ اس سے روایت کرتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی روایت مقبول ہے۔ چنانچہ ابوالحجاج یوسف بن النکی بن عبد الرحمن المزنی الحافظ نے تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں لکھا ہے کہ :-

”عمرو بن خالد واسطی ابو خالد قرشی بن ہاشم کا آزاد کردہ غلام تھا۔ وہ

اصلاً کوئی تھا۔ بعد کو واسطہ چلا گیا تھا۔ اس نے حبہ بن ابی حبہ کوئی

سے، حبیب بن ابی ثابت سے، زید بن علی سے، سعید بن زید بن عقبہ

قراری سے، سفیان ثوری سے، قطن بن خلیفہ سے، باقر بن علی سے،

ابو ہاشم الرمائی سے روایت کی ہے۔

اور ابراہیم بن الزبرقان، ابراہیم بن زیاد الطائی اور ابراہیم بن ہریرہ

شیبانی نے اس سے روایت کی ہے۔ نیز سنن ابن ماجہ اور دارقطنی کے

رواات نے اس سے روایت کی ہے۔“

خلاصہ کلام یہ کہ زیدیہ اس پر اعتبار کرتے اور اسے ثقہ مانتے ہیں مگر امامیہ اس کی توثیق نہیں کرتے۔ اہل سنت روایات میں سے بعض نے اس پر نقد و جرح کی ہے اور بعض نے اس کی تعدیل کی ہے اور چونکہ جرح و تعدیل کا تعلق ان کے مرویات فقہ و حدیث کے ان دو مجموعوں سے ہے جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ خود ان کے بارہ میں تفصیل سے گفتگو کر لی جائے

روایت المجموع

اہل علم نے المجموع کی روایات میں بھی اسی طرح گفتگو کی ہے جس طرح اس کے راوی اور ذریعہ روایت کو موضوع بحث ٹھہرایا ہے اور ان روایات کے بارہ میں بھی بحث و نظر سے کام لیا ہے۔ جو زیدی مذہب میں ابو خالد کے علاوہ دوسرے طریق سے یا حضرت علیؑ سے مروی ہیں۔ اس مقام پر دو گروہ بن گئے ہیں۔ ایک گروہ نے ان مرویات کو قبول کیا ہے اور ان تمام اعتراضات کا شافی جواب دیا ہے، جو ان پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرے گروہ نے اس کی صحت میں اظہار شک کیا ہے۔ اب ہم اظہار شک کرنے اور طعن کرنے والوں کے ایک ایک کر کے تمام اعتراضات دسج کرتے ہیں۔

۱۔ اکابر علمائے اہل سنت نے ابو خالد غمرہ کو وضع حدیث اور کذب سے مطعون کیا ہے۔ امام نسائی کا کہنا ہے :-

”یہ ثقہ نہیں ہے، اس سے حدیث نہیں لکھی جائے گی۔“

۲۔ وہ عطائیوں سے کتب و رسائل خرید لیا کرتا تھا۔ پھر انہی کتب و رسائل

سے حدیث بیان کر دیا کرتا۔ اور ان کے مندرجات کو طریق آل بیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا تھا۔

۳۔ وہ مجموعہ جو ابو خالد غمر نے امام زید سے روایت کیا ہے از قبیل منکر ہے اس لیے کہ اس میں ایسی ایسی عجیب و غریب احادیث درج ہیں جن کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف بعید از عقل و قیاس ہے۔

۴۔ جو بعض چیزیں اس نے روایت کی ہیں ان کی وضعیت اور کذب ثابت شدہ حقیقت ہے اور جس شخص کے بارے میں وضعیت اور کذب کا ثبوت فراہم ہو جائے اس کی روایت ناقابل قبول ہوتی ہے۔ جب واقعہ یہ ہے تو اتنے بڑے مجموعہ کی روایات کیوں کر تسلیم کی جائیں گی؟

۵۔ آل بیت رضی اللہ عنہم کی تعریف میں اس کی مبالغہ آرائی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ اس حرکت نے اس کو مستند و متابع خواہاں نہیں بنا دیا ہے۔

۶۔ وہ المجموع کی روایات میں منفرد ہے۔ اگر المجموع کی نسبت امام زید کی طرف فی الواقع صحیح ہوتی تو اسے شہرت حاصل ہو جاتی۔ اور اس سے راویوں کی بڑی کثرت ہوتی۔ جیسا کہ موطا امام مالک کے سلسلہ میں ہوا۔ اندازہ فرمائیے موطا امام مالک کی کتنی شہرت ہے۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والوں کی تعداد کتنی زیادہ ہے۔

۷۔ سب لوگوں سے الگ ہو کر امام زید رضی اللہ عنہ سے اس کی انتہائی وابستگی بھی قابل اعتراض ہے۔ وہ فتنے برپا کرنا چاہتا تھا، ظاہر ہے یہ حرکت مسلمانوں کے لیے مضر ہے۔

یہ ہیں وہ اعتراضات جو انھوں نے ابو خالد پر وارد کیے ہیں۔ اب ہم ان تمام اعتراضات پر وضاحت سے گفتگو کریں گے۔ پھر ان لوگوں کے رد و انکار کی تفصیلات بیان کریں گے جو مجموع کی قبولیت کے قائل ہیں۔ اس کے بعد ہم موازنہ کریں گے کہ الزام و طعن کی یہ نوعیتیں کس حد تک صحیح اور درست ہیں۔

پہلی بات اس کے ثقبہ ہونے کے متعلق طعنہ زنی کی ہے۔ اس ضمن میں ہم نے کیا راہل سنت کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان میں سے وہ حضرات بھی ہیں جنھوں نے اس کی پاک دامنہ کی توثیق کی ہے لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے ان میں سے وہ بھی ہیں جنھوں نے نقل روایت میں اس کی امانت و دیانت اور پایہ ثقبانہ کو مطعون ٹھہرایا ہے۔ ابن ماجہ، دارقطنی نے اس کی حدیث کو قبول اور نسائی وغیرہ نے رد کیا ہے۔ اہل بیت اور فرقہ زیدہ نے اس کی تعدیل کی ہے لیکن امامیہ اس کے خلاف ہیں یعنی وہ اپنے آپ کو متبعین اہل بیت سمجھتے ہیں حالانکہ وہ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اہل بیت کے کسی فرد نے اس کو مطعون نہیں ٹھہرایا۔ اس کا بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس نے امام باقر سے روایت کی ہے۔ امام جعفر سے روایت کی ہے۔ اور ان کے علاوہ مزید ائمہ اہل بیت سے اس کی روایات منقول ہیں۔ اگر یہ غیر مقبول اور غیر عادل ہوتا تو وہ اس کو حدیث بیان کرنے اجازت نہ دیتے۔ ہمیں معلوم ہوا ہے امام محمد اس شخص کو کس درجہ زجر و توبیخ کرتے تھے جو اس کی فقہ میں مقامات نقد و جرح تلاش کیا کرتا تھا۔ اور ہم امام ابو حنیفہ کے بارے میں اس

کا ایک قول بیان کر چکے ہیں۔

معن اول کے بارے میں یہ گزارش ہے کہ علماء نے یہ قرار دیا کہ مطلق طعن قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ محققین اصول کا کہنا ہے :-

”جرح دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو وہ مطلق ہوگی جس میں اسباب جرح بیان نہیں کیے جاتے، یا مقید ہوگی جس میں اسباب جرح بیان ہوں گے۔ پہلی قسم کی جرح محققین کے نزدیک غیر مقبول ہے اس لیے کہ جس شخص پر جرح کی جارہی ہے اس کے متعلق لوگوں میں اسباب جرح کے مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک بات بعض کے نزدیک قابل جرح ہوگی۔ اور بعض اس پر اس کی تعدیل کریں گے۔ اور یہ چیز اس وقت ہوگی جب کہ جرح کرنے والا اور تعدیل کرنے والا دونوں ایک ہی مذہب یا ایک ہی حلقہ فکر سے وابستہ ہوں۔ جب وہ مختلف مذاہب و مسلک کے حامل اور الگ الگ حلقہ و گروہ سے منسلک ہوں گے تو اس صورت میں اسباب جرح و تعدیل کا اختلاف انتہائی وسعت اختیار کر لے گا اور ذوق و رجحان کے فاصلے بڑھ جائیں گے۔ اس وقت جرح کا پیمانہ یہ ہوگا کہ جو شخص علوی نقطہ نظر کا حامل ہے زید یہ اور امامیہ دونوں کے ہاں عادل قرار پائے گا کیوں کہ اس کا ذوق رجحان علویت کی طرف ہے لیکن جرح کی دوسری قسم جس کا تعلق ایک واضح سبب سے ہو، اگر اس کا معاد

ایسی تعدیل سے ہو جس سے اس سبب کی نفی ہو جاتی ہے جس کا اس کو
 بدف ٹھہرایا گیا ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ تعدیل کرنے
 والے اور طعن کرنے والے کی حیثیت کیا ہے، کون صادق القول
 ہے اور قرائن اور تاریخ کس کی توثیق کرتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو
 تارک الصلاۃ قرار دیا گیا۔ دوسری طرف توثیق کرنے والے نے کہا کہ
 وہ متقی، ثقہ اور مامون ہے۔ اس صورت میں دونوں میں موازنہ کیا
 جائے گا کہ کس کی بات ماننا زیادہ بہتر ہے۔

اس کے بعد ہم عرض کریں گے کہ طعن کی تمام قسمیں جو کہ ائمہ سنت سے منقول
 ہیں مطلق اور غیر معین ہیں۔ مثلاً امام احمد نے راوی پر جو یہ طعن کیا کہ وہ کذاب
 ہے تو یہ طعن غیر متعین اور عام ہے، کیوں کہ اس میں وہ سبب نہیں بتایا گیا جس
 کی وجہ سے اسے کاذب کہا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے علوی ہونے
 کی وجہ سے اسے مورد طعن ٹھہرایا ہے۔ اہل بیت کی محبت کے متعلق اس میں جو
 تعصب پایا جاتا ہے، امام احمد اسے پسند نہیں فرماتے تھے۔ ایک وجہ یہ بھی
 ہو سکتی ہے کہ ابو خالد حضرت علیؑ کو ابو بکرؓ و عمرؓ پر فضیلت دیتے تھے۔

علاوہ ازیں یہ بھی حقیقت ہے کہ جہاں ابو خالد کو بعض روایات نے مطعون قرار
 دیا ہے وہاں ائمہ اہل بیت نے اس کی پاک دامنی کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ عیسیٰ
 بن زید، امام جعفر صادق اور دوسرے ائمہ نے جو اہل بیت سے تعلق رکھتے ہیں اس
 کے تزکیہ میں دلائل دیئے ہیں۔

رہا اس پر الزام کذب کا معاملہ تو اس بارہ میں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام بخاریؒ وغیرہ نے بہت سے ان روایات کی حدیث کو قبول کیا ہے جو مہتمم بالکذب ہیں۔ اور انھوں نے اس جرح کو تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے کہ یہ جرح مطلق ہے متعین نہیں ہے۔ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ جن لوگوں نے ابو خالد کو نقد و جرح کی چھلنی میں چھانا ہے خود ان میں سے بعض پر اس سے بھی زیادہ سخت جرح کی گئی ہے۔ مثلاً یہی وکیع جنھوں نے کہا ہے کہ ابو خالد ان کا ہم سایہ تھا اور کذب بیانی سے کام لیتا تھا، خود ان پر رافضیوں نے الزام بھی عائد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ امارت شیخین (ابوبکر و عمرؓ) سے منکر تھے اور ان پر سب و شتم کرتے تھے۔ بتائیے! اس الزام سے بڑا کوئی اور طعن بھی ہو سکتا ہے؟ جب الزام و طعن کے معاملہ میں خود ان کی یہ حالت ہے تو ابو خالد کے بارہ میں ان کے الزام کو کیوں کر مانا جاسکتا ہے؟

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ بیشتر وہ لوگ ہیں جو اس شخص پر بھی کذاب کا لفظ بول دیتے ہیں جو نقل کلام میں ذرا سی غلطی یا معمولی وہم کا شکار ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صحیح نہیں کہ یہ لفظ اس شخص کی ثقاہت کو کذب میں بدل سکے جس کی توثیق کی جا چکی ہو۔

مختلف فرقوں کا باہمی اختلاف بھی راوی کو عدم ثقاہت کی طرف لے جاتا ہے اور اس کی ذات ان کے درمیان وجہ نزاع بن جاتی ہے۔ مثلاً امامیہ فرقہ کے لوگ ہر اس شخص کی تضعیف کریں گے جو ان کی جماعت یا گروہ سے وابستہ نہ ہو۔ اسی طرح محدثین ان لوگوں کو جماعت مسلمین سے خارج قرار دیتے ہیں جو ان سے منسلک نہ ہو۔ مثلاً عمرو بن عبیدہ محض اس بنا پر مطعون ٹھہرایا گیا کہ وہ واصل بن عطاءؓ کا اصل

سے مصاحبت رکھتا تھا۔ یہ اس حقیقت کے باوجود ہوا کہ فاضل بن عطار اور فاضل صادقین میں سے ہیں۔ وہ ہرگز کذب بیانی سے کام نہ لیتے تھے۔ بعض ظالموں نے تو اپنے فہم و فکر کی لگام پیاں تک ڈھیلی چھوڑ دی ہے کہ امام ابو حنیفہ تک کو مطعون ٹھہرا دیا ہے جب کہ وہ حفظ روایت میں احتیاط کا دامن انتہائی مضبوطی سے تھامے رکھتے تھے۔ ان پر طعن کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ قیاس کی طرف زیادہ رجحان رکھتے تھے۔ حالاں کہ میدان قیاس میں ان کے آگے جانے کی یہ وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ عظامؓ سے مروی حدیث کی تلاش و جستجو میں حد و وجہ محتاط تھے۔

انصاف پسند لوگوں کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اصحاب مذاہب کے بارہ میں اعتدال و توسط سے کام لیتے ہیں۔ چنانچہ وہ انھیں صادق قرار دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ بدعت کا مرتکب بھی ٹھہراتے ہیں۔ یہ اس لیے تاکہ وہ حق و صداقت کے ساتھ اور ان کے مذاہب کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کر سکیں۔ مثلاً ابراہیم بن یحییٰ کے بارہ میں جو کہ مشائخ سلف سے تھے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے :-

اکثر اہل حدیث ابن ابی یحییٰ کی تضعیف کرتے ہیں، لیکن امام شافعی نے انھیں صادق گردانا ہے حالانکہ وہ بدعتی تھا اور اس کی بدعت یہ ہے کہ وہ قدری تھا۔ یعنی وہ اس بات کا قائل تھا کہ اپنے اعمال و افعال کا انسان خود ہی خالق ہے۔ اس مذہب کی تفصیلات ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں لہ

ربیع جو مصر میں فقہ شافعی کے راوی ہیں کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے سنا۔ وہ فرماتے تھے کہ ابراہیم بن ابی یحییٰ قدری ہے۔

اس پر ربیع سے سوال کیا گیا کہ امام شافعیؒ کو کس نے مجبور کیا کہ وہ ابراہیم بن یحییٰ سے روایت بیان کریں؟

جواب دیا کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے:-

”میرے نزدیک ابراہیم کا انتہائی بلندی سے گر پڑنا اس سے بہتر ہے کہ

وہ کذب بیانی کرے“

روایات کے متعلق یہ ہے وہ وقت نظر جس سے توثیق کرنے والا، انسان کی شخصیت کو دیکھتا ہے۔ اس کی رائے کی طوت عنین توجہ مبذول نہیں کرتا، جب اس کی رائے توثیق یا جرح کرنے والے سے مختلف ہوگی تو وہ محض اختلاف رائے کی بنا پر اس کی صداقت کو محل نظر نہیں ٹھہرائے گا کیوں کہ اختلاف رائے اور صدق کے درمیان کوئی ربط و تعلق نہیں ہے۔ انسان میں صدق کی نعمت بے پایاں، جو ہر امانت، حسن اخلاق اور قوت تدبیر سے ابھرتی ہے۔ اس کے برعکس فکر و رائے نظر و استدلال کے بطن سے ہو پیدا ہوتے ہیں۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان رائے قائم کرنے میں ٹھوکر کھا جاتا ہے لیکن اس سے اس کے صدق و امانت کے بارہ میں سو و ظن نہیں ہوتا۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض فرقوں میں کذب بیانی کے جراثیم مسلکی تعصب کے غلبہ کے باعث پیدا ہوئے اور اس بیماری نے ان لوگوں پر جو امام شافعیؒ کے بعد آئے نہایت ہی بُرے اثرات ڈالے۔ البتہ اہل سنت محدثین کی جماعت اس مرض سے

محفوظ رہی۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابو خالد پر زبان طعن دراز کرنے والے وہی لوگ ہیں جو فرقہ زیدیہ سے منسلک نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو صراحتاً یہ کہتے ہیں کہ اس کے ہتم بالکذب ہونے کی وجہ اس کی اہل بیت سے محبت و مودت ہے یا محبت کے پیمانوں میں اس کا غلو ہے۔ علاوہ ازیں بنو امیہ کے خلاف اہل بیت کے خروج کو حق بجانب قرار دینا بھی ابو خالد کے ہتم بالکذب ہونے کا باعث ہے، جیسا کہ آگے چل دصاحت کریں گے۔

ہمیں بعض ایسے مدعیان ایمان و ولایت کا بھی علم ہے جو امام زید کا تذکرہ تو چھوڑ جاتے ہیں لیکن ان کے آثار و اجداد، ان کے بھائیوں، بھانجوں اور بھتیجوں کا ذکر بڑے شوق سے کرتے ہیں۔ اس حرکت کے مرتکب وہ اس لیے ہوتے ہیں کہ زید نے خراج کیا تھا اور فتنہ و فساد کا سبب بنے تھے۔

اس فہمائش کے لوگ جو امام زید کے متعلق اس نوع کے خیالات رکھتے ہیں اور ابو خالد کو امام زید کی محبت میں افراط کا مجرم گردانتے ہیں۔ ہم ان کے اس فعل کو افراط اور غلو سے تعبیر کریں گے کہ انھوں نے حکام بنو امیہ پر خروج کرنے والے کی روایات کو مشکوک قرار دینے کا فیصلہ کر رکھا ہے۔ جب پہلی صورت اسراف ہے لیکن مضر پہلوؤں سے خالی ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ دوسری صورت ایسا اسراف ہے جس میں مضریت کے پہلو پائے جاتے ہیں۔ اور وہ ہے ظالموں سے تعلقات کی استواری!۔ الشہ امام شافعی پر رحم فرمائے اور ان کے اوصاف و اعزاز میں اضافہ کرے۔ ان کی ذات گرامی حق و صداقت کا پیکر ہے۔ اور الشہ امام ابو حنیفہؒ پر بھی اپنی رحمت کی بارش

کرے جنہوں نے خروج زید کے بارہ میں فرمایا کہ اس کے خروج کی بعینہ وہی حیثیت ہے جو بدر کے موقع پر رسول اللہ علیہ وسلم کے خروج کی تھی۔ اس گفتگو کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ابو خالد برطعن کی اصل وجہ محض اس کا زیدی ہونا ہے۔ طاعن اس کی شخصیت پر غور نہیں کرتے اور نہیں سوچتے کہ وہ صادق و امین ہے۔ یا غیر صادق ہے۔ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے ابراہیم بن ابی یحییٰ کے بارے میں اظہار خیال کر کے ایک مثال قائم کر دی ہے کہ جب تک اس میں اسباب کفر نہ ہوں وہ صادق ہی رہے گا۔ ابو خالد نے اہل بیت کی جو مدح و توصیف کی ہے۔ اس کا بہترین الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے صاحب الروض النضیر کہتے ہیں :-

”ابو خالد کا شمار اس گروہ میں ہوتا ہے جس نے اہل بیت کی دوستی اور ولایت کا دم بھرا۔ ان کے فضائل و مناقب بیان کیے۔ ان کی احادیث روایت کیں۔ ظالموں سے الگ رہا اور ان سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اس نے ان لوگوں سے میل ملاپ ترک کر دیا جو بادشاہوں کے دروازوں پر پڑے اور چمٹے رہتے تھے۔ کوئی بعید نہیں کہ وہ اسی وجہ سے اس کی توہین کے ورپے ہوں اور جوش تعصب نے اس کی تکذیب کی بے سرو پا باتیں بنانے اور وضع و ریت کی طرف منسوب کرنے پر انھیں آمادہ کیا ہو۔“

جب امامت وغیرہ کا تعصب ہی ابو خالد برطعن والزام کا باعث ہوا ہے۔ تو یہ طعن حقیقی اور متعین نہیں رہے گا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ محض اس نقطہ نظر سے راوی کا رد یا انکار اس کو روایت میں کاذب قرار دینے کے لیے کافی ہے۔ صدق کا اصل مرجع اور بنیادی نقطہ راوی کی شخصیت ہے، نہ کہ اس کا عقیدہ و رائے جیسا کہ ہم عرض کر چکے

ہیں۔

اب ہم روایت المجموع کے متعلق شک کی دوسری نوعیت کی وضاحت کی جانب
عنوان قلم کو موڑتے ہیں :-

ایک انتہام اور اس کی حقیقت

جرح و طعن کے لائینی اور ناقابل قبول اسباب

روایت المجموع میں شک کی دوسری نوعیت عطائیوں اور نامستند ذرائع کو کام میں لا کر بیان کرنا اس کے راوی کو مشکوک و مشتبہ ٹھہرا دینے سے ہے۔ یہ طعن اپنے اندر بہت بڑی قباحت لیے ہوئے ہے۔ اگر اس کی تائید میں کوئی دلیل نہ ہو تو نہ صرف تنہا روایت کے بارہ میں بلکہ تمام معاملات میں معترض ساقط الاعتبار قرار پا جائے گا۔ کیونکہ یہ راوی پر ایسا بہتان ہے جس کو نہ عقل قبول کرنے پر آمادہ ہے اور نہ فہم اپنے اندر جذب کر لینے کے لیے تیار ہے۔

طعن کی یہ قسم بھی پہلے طعن پر ہی مبنی ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس سے بھی زیادہ شدید نوعیت کی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابو خالد عطائیوں کے پاس جاتا اور ان سے وہ کاغذات حاصل کر لیتا تھا جن میں ادویات و عطریات کی تعریف

ہوتی تھی پھر وہ ان کاغذات کے مندرجات کو اہل بیت سے مروی حدیث قرار دے کر لوگوں میں اس کی تشہیر و اشاعت کرتا تھا۔

ہمارے نزدیک ابو خالد پر یہ الزام سرے سے ناقابل قبول ہے، اس لیے کہ یہ الزام، اس بات کی وضاحت کرنے سے عاجز ہے کہ ابو خالد نے فی الواقع عطائیوں سے کتابیں اور رسالے لیے اور ان کو اپنی کتاب یا روایت میں شامل کر دیا۔ اگر معترض اس الزام کی تردید کر دیتا اور اس پر شواہد کا ذکر ہوتا تو البتہ بات قابل غور تھی۔ اس سے اندازہ لگایا جاتا ہے کہ الزام کس درجہ محکم ہے، اولہ شواہد کی کیا حیثیت ہے؟

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب الزام مبنی بر کذب تھا تو کسی نے کیوں اس الزام کی تردید اور راوی کی پاک دانی کی شہادت نہ دی؟ جواب یہ ہے کہ اس کذب کے تردید کی اس وجہ سے کسی نے ضرورت محسوس نہ کی کہ الزام لگانے والا اس کے ثبوت میں کوئی متعین شہادت پیش نہ کر سکا۔

اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ابو خالد فی الواقع عطائیوں سے سحف حاصل کر لیا کرتا تھا تو اس سے یہ کب ثابت ہوا کہ اس نے ان کاغذات کو بہر حال اس مجموعے میں شامل کر لیا تھا جو اس سے مروی ہے؟ یاد رہے ایسی کوئی بات پایہ تکمیل کو نہیں پہنچی۔

یہ بات عدل و قضا کے مسلمہ تقاضوں میں سے ہے کہ مبہم دعاوی کو التفات و سماع کے مستحق نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور یہ ایسا مبہم دعویٰ ہے کہ

نہ اس کے ثبوت کا کوئی ذریعہ ہے اور نہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو سکتی ہے جو اس کا ثبوت فراہم کر دے۔

اس پر طرہ یہ کہ خود یہ دعویٰ اپنے اندر بطلان و کذب کی ایک مضبوط دلیل لیے ہوئے ہے۔ اور وہ یہ کہ کتب صبا و لہ اکتب ادویہ و عطور کی تدوین اور نشر و اشاعت سے امام زید کا زمانہ قطعاً خالی ہے۔ یہ دور تو اس چیز سے آشنا ہی نہ تھا۔ علوم کی جمع و تدوین بالخصوص کتب فن طب کی اشاعت تو اس دور کے بعد ہوتی۔ امام زید کے زمانہ میں تو یہ علوم محض لوگوں کے ذہن و دماغ کی گہرائیوں میں پائے جاتے تھے۔ کتابوں کی شکل میں جمع نہ ہوئے تھے۔ اور کتابوں نے ان کو صفحات قرطاس پر نقش نہ کیا تھا۔ ان کی باقاعدہ جمع و تدوین ہارون الرشید کے عہد خلافت میں ہوتی اور ان کو ہمہ گیری و نسبت پذیری کا شرف مامون الرشید کے دور حکومت میں حاصل ہوا۔

الجموع کے بعض شارحین نے اس اہتمام کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ شک کی یہ نوعیت راوی پر محض ہے جاحملہ ہے۔ اگر معترض کو اس کی ضمیمت کا واقعی علم تھا اور اس نے اس کی وضاحت نہیں کی اور نہیں بتایا کہ وضع کا تعلق پورے مجموعہ سے ہے یا متن یا سند کے کسی حصہ سے ہے تو سمجھ لیتا چاہیے کہ اس نے الزام عائد کرنے اور عدم ثبوت کا فیصلہ کر دینے میں جلد بازی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اور اپنے طعن و الزام میں طرفہ طرازی سے کام لیا ہے۔ اور اگر ذاتی طور پر اسے علم نہیں تھا، بلکہ سنی سنائی باتوں پر اعتماد کیا ہے تو یہ بھی تعجب خیز ہے۔

غلامہ کلام یہ کہ اس الزام کی بھی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کا مقصد
 بھی طعن مطلق اور الزام غیر معین کو پھیلاتا ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو ثبوت و
 دلیل سے خالی ہے۔ اور یہ بھی دعویٰ بہم اور مدعا ناقابل التفات ہے۔
 پھر یہ نہایت ہی تعجب انگیز بات ہے کہ یہ طعن اس کتاب پر دھرا گیا ہے
 جس پر ایک مستقل مذہب کی بنیاد قائم ہے اور اس کے اصحاب اتباع
 نے اس کو پشت ہا پشت سے قبولیت کی نظر سے دیکھا ہے۔

اتہام وطن کی تیسری قسم

ابو خالد پر مناقب اہل بیت میں مبالغہ آرائی کا الزام

المجموع کے راوی ابو خالد عمرو واسطی کو جن اسباب کی بنا پر نقد و جرح کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے، ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ وہ مناقب اہل بیت میں مبالغہ آرائی سے کام لیتا تھا۔ یہ سبب فقہاء اور محدثین اہل سنت نے ذکر کیا ہے۔ اس اتہام کا ذکر اگر ابو خالد کے پاس کیا جاتا تو معلوم نہیں وہ اس کو کس نام سے موسوم کرتا۔ شاید وہ یہ کہتا:۔

”یہ ایسا شرف ہے جس کا میں دعویٰ نہیں کرتا۔ اور ایسی تہمت ہے جس سے مجھے انکار نہیں؟“

اس الزام کی حیثیت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ایک مذہبی حکم

ہے۔ دوسرے مذہب کے بارہ میں اور ایک سیاسی رائے ہے دوسرے سیاسی مسلک کے بارہ میں!

ہم نے امام شافعی کا یہ نظریہ نقل کیا ہے کہ :-

”وہ راوی کے رد و قبول کے سلسلہ میں انسان کے صدق کو دیکھتے تھے۔ اس کی رائے کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ اس کی رائے سے کتنا ہی اختلاف ہو۔“

اس طعن کو باطل قرار دے دیا ہے۔

اس باب میں محققین علمائے اصول بڑے ہی توانمند و احتیاط کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں، انھوں نے جرح و تعدیل کے قبول کے معاملہ میں یہ شرط عائد کی ہے کہ تعدیل کرنے والے اور اس شخص کو جس کی تعدیل کی گئی ہے۔ اور جرح کرنے اور اس شخص کو جس پر جرح کی گئی ہے۔ متحد المذہب ہونا چاہیے۔ کتنی ہی جرحیں ایسی ہیں جو دوسروں کے نزدیک تعدیل کے مترادف ہیں۔ بلاشبہ اہل بیت کی شمار و منقبت میں مبالغہ آرائی ایک گروہ کی رائے میں اتہام کا درجہ رکھتی ہے، لیکن دوسرا گروہ اسے شرف و فضیلت سے تعبیر کرتا ہے۔

زید یہ کہ جس گروہ نے امام زید سے استفادہ کیا ہے، اہل بیت کے ساتھ ان کی محبت اس لیے نہ تھی کہ وہ دوسروں کو نشانہ طعن ٹھہرائیں۔ بلکہ اس محبت کی بنا پر انھیں معتدل و محتاط تصور کیا جائے گا۔ منحرف نہیں!

جب وہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کو افضل قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ ان دونوں کو کذب سے مطمئن کرتے ہیں۔ ان کی حالت تو یہ ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہر حدیث کو قبولیت کی نظر سے دیکھتے ہیں اگرچہ اس کی روایت کا کوئی بھی ذریعہ ہو۔ شرط صرف یہ ہے کہ راوی ثقہ ہوں۔ اگرچہ فکر و رائے کے گوشوں میں مخالفتانہ رجحان کیوں نہ رکھتے ہوں۔

آئمہ متاخرین اسی اصول پر عمل پیرا رہے ہیں۔ اور انھوں نے ہمیشہ حدیث کی مشہور کتابوں صحاح ستہ (صحیح بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، اور ابن ماجہ) وغیرہ کو قابل اعتبار گردانا ہے۔ اس لیے کہ اسلام کے اصول معتبرہ کا ماخذ یہی کتب احادیث ہیں۔ لاریب ان کا سینہ ان لوگوں سے وسیع تر تھا جنہوں نے ابو خالد کو محض اس عجیب و غریب سبب کی بنا پر مہتمم بالکذب ٹھہرایا کہ وہ آل بیت میں مبالغہ کی حد تک پہنچ جاتا تھا۔ ابو خالد کے سوانح حیات بیان کرتے ہوئے بعض زیدیہ نے کہا ہے:

”فضائل اہل بیت میں جن روایات کی بنا پر ابو خالد کو بد فہم و ملاحت قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ روایات معتزلیہ کے مذہب کے خلاف ہیں اور ان کی یہ عادت مستمرہ ہے کہ محض اپنے مذہب سے تحائف کی بنا پر دوسرے کی قلع و تقیص شروع کر دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ سچا ہی ہو، اور جو شخص ان کے اصول مذہب روایت کرے اس کی تعدیل کرتے ہیں، اگرچہ وہ فاسق ہی ہو۔ اولیں قرنی کو جو

۱۔ یہ تابعی تھے اور اہل بیت کی نصرت و اعانت فرماتے تھے۔

سیر التا بدین تھے۔ انھوں نے ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے۔ امام بخاری نے کہا ہے کہ ان کی اسناد محل نظر ہیں، لیکن انھوں نے عثمان بن حکم اور ان جیسے دوسرے لوگوں کی تبدیل کی ہے۔ ابو خالد کے حالات لکھنے والوں کے یہ بھی قول ہیں :-

”یہ نکتہ چسپ فاسقوں کو بھی عادل ہی قرار دیں گے جب تک کہ وہ ان کے گروہ سے وابستہ رہیں گے“

اس کی پوری تائید اور کامل ہم نوائی ہمارے لیے اگرچہ ممکن نہیں، تاہم اس میں قطعاً شبہ نہیں کہ وہ اس شخص کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے جو ان کے مذہب سے منسلک نہ ہو۔ یا اس اسلوب کلام کا موید نہ ہو جسے وہ طریقہ سلف سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے ایسے شخص کی روایات مشکوک ہیں۔ اس سلسلہ میں بعض متبعین کی جسارت نادرہ کا یہ عالم ہے کہ انھوں نے سیر التا بدین حسن بصری کی روایت کو بھی لائق تنقید سمجھا ہے، محض اس لیے کہ وہ مسئلہ قدر سے متہم تھے۔

ہماری یہ حالت یہ ہے کہ ہم نے امامیہ کی تمام روایات کو محض ان کے رفض کی بنا پر ہدف تنقید بنایا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو ہمارے مذہب کے ناقد ہیں۔ بغیر اس کے کہ راوی کی ذات کو غور و فکر کے زاویوں میں لائیں۔ ان لوگوں نے وہ طرز عمل اختیار نہیں کیا جو امام شافعی نے ابراہیم بن یحییٰ کے سلسلہ میں روا رکھا تھا۔ یعنی اس نے بدعتی مہم کے باوجود اس کی روایت کو قبول کیا۔

ابو خالد کا تمام لوگوں سے کٹ کر صرف امام زید کے ساتھ وابستگی اختیار کر لینا،
 یا اللہ کے لیے آمادہ نصرت رہنا اور باقی حفاظ عصر سے اختلاف نہ رکھنا، یہ طعن بھی اہتمام
 کی اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے اور یہ بالکل بجا ہے۔ جہاں تک زید کی امانت
 و نصرت کا تعلق ہے، یاد رکھنا چاہیے کہ اس میں امام ابو حنیفہ، اعظمی، سفیان ثوری
 ابن ابی لیلیٰ اور دیگر محدثین و فقہاء بھی ان کے ساتھ تھے۔ اس سے بڑھ کر اعانت
 کیا ہوگی کہ بنو امیہ کے خلاف امام زید کی تحریک خروج کو فقہاء و محدثین کی تحریک
 قرار دیا گیا۔

واقعہ یہ ہے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کا مقام تمام فرق اسلامیہ کے نزدیک
 عقیدت کا مرکز تھا۔ غابد و زائد، مرجئہ، معتزلہ اور شیعہ سبھی ان کی عزت کرتے تھے
 اور کون ہے جو اس شہید کو مغرور و محترم نہ سمجھتا ہو؟ اگر زید کا اقدام خروج طعنہ زنی
 کرنے والوں کی نظر میں باعث مذمت ہوتا تو ابو خالد یقیناً اس مذمت پر اظہارِ
 پسندیدگی کرتا، جو لوگ اس الزام کو پھیلاتے ہیں انھیں اپنے موقف پر غور کرنا
 چاہیے کہ وہ عدل کا موقف ہے یا ذم کا۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل بیت کی محبت و نصرت ضروری ہے، یہ تو مقام مدح
 ہے نہ کہ مقام مذمت! اللہ امام شافعیؒ پر بارشیں کرم فرمائے۔ ان کا کہنا ہے۔
 ان كان رافضيا حب آل محمد

فليس شهد الثقلان اني رافضی

”اگر رافضی آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے محبت کا نام ہے، تو حق و انصاف گواہ

رہیں کہ میں رافضی ہوں۔“

لہذا ان کا یہ اعتراض کہ ابو خالد صرف زید سے وابستہ ہو کر رہ گیا، باقی حفاظ عصر سے اس نے روایت نہ کی تو یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے۔ اس کی زندگی اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہے۔

کمال میں لکھا ہے کہ ابو خالد نے زید سے، ان کے بھائی محمد باقر سے اور سفیان ثوری سے اخذ روایت کی۔

جب واقعہ یہ ہے تو اسے حفاظ عصر سے منقطع کیسے قرار دیا جائے گا؟ اس کی تو یہ کیفیت تھی کہ وہ طالب علم و حقیقت کی مانند شیوخ وقت میں سے ہر شیخ کے دروازے پر حاضری دیتا اور اخذ روایت کرتا تھا۔ تمام ائمہ رضی اللہ عنہم کی یہی حالت تھی۔ امام ابو حنیفہؒ نے حماد بن ابی سلیمان کے سامنے زانویہ تلمذہ کیا۔ اور انھیں کے دامن شیخیت سے بندھ گئے، لیکن اس انتہائی لزوم و وابستگی کے باوجود دوسروں سے حصول علم کرتے تھے۔ بالخصوص موسم حج میں!

امام شافعیؒ تقریباً نو سال امام مالک رضی اللہ عنہ سے وابستہ رہے، تاہم انھوں نے اس سے قبل مکہ مکرمہ کے دیگر محدثین سے بھی تحصیل علم کی۔ مثلاً سفیان بن عیینہ، اور مسلم بن خالد الزنجی وغیرہ شیوخ کے حلقہ درس میں رہے۔

یاد رہے ہر راہ نور و طالب علم، علم و فضل کے مختلف سرچشموں سے تحصیل کرتا ہے۔ اس کے بعد کسی ایک ائساد کے غلبہ یا یہ سے چمٹ جاتا ہے اور سب سے منقطع ہو کر اسی کا ہو رہتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کسی نے پوچھا، انھیں علم کیسے حاصل ہوا؟ فرمایا: میں معدن علم میں مقیم تھا اور میں نے شیوخ میں سے ایک شیخ سے

لزوم اختیار کر لیا تھا۔

طالب علم کے لیے یہ کوئی ذلت و توہین کی بات نہیں کہ وہ ایک شیخ کے ساتھ
البتہ اختیار کر لے۔ بالخصوص جب کہ شیخ امام زید ایسا مجتمع صفات ہو، ان کی جو
صفات ہم نے بیان کی ہیں، وہ دوسروں میں شاذ و نادر ہی پائی جاتی ہیں۔

المجموع پر طعن اور قدح

اسباب نقد و جرح کی تفصیل

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا تعلق المجموع کی ذات سے متعلق طعن و اعتراض سے تھا۔ اس سے ہم نے کوئی ایسی بات نہیں پائی جو روایت کے بارہ میں شک و تذبذب میں ڈال دینے کا باعث بنتی ہو۔ ہم جانتے ہیں اس قسم کے طعن سے روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کا عمل کسی بھی شخص کو ثقت نہیں رہنے دیتا اور یہ معاملہ اتنا خطرناک ہے کہ خود سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو بد فہم نظر ٹھہراتے اور ان کی طرف سے نقد و جرح کے تیر پھینکتے ہیں تاکہ اس نوع کے مہم اور غیر واضح اتہامات روایت کو درجہ اعتبار سے ساقط قرار دے دیں۔

انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ اور بعض دوسرے کثیر الروایت صحابہ کو اسی تہمت

واعتراف کا نشانہ بنایا تاکہ اہل سنت کی روایت کو کمزور ٹھہرا دیں۔ اس دور میں بھی اس قماش کے کچھ لوگ پائے جاتے ہیں جو چاہتے ہیں کہ روایت اور طریقِ رسالت میں تشکیک پیدا کر کے قصرِ سنت نبویؐ کو منہدم کر ڈالیں۔ اسی بنا پر اس قسم کے الزام و اعتراض کی تائید کے لیے ہم اپنے آپ کو تیار نہیں پاتے۔ کیوں کہ یہ دودھکاری تلواریں ہیں۔

اگر ہم نے ان اتہامات کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جو المجموع کے راوی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو ضروری ہوگا کہ دوسرے لوگوں کے اتہامات و اعتراضات کو بھی تسلیم کریں۔ پھر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم سنتِ رسول اللہ ﷺ کی پوری عمارت کو منہدم کرنے کا سبب بن جائیں گے۔ اور اسلام کی دوسری اساتذہ (یعنی سنت نبویؐ) کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ لہذا ہم اس طعن کو قطعاً کوئی اہمیت دینے کو تیار نہیں۔

جو لوگ المجموع کی قبولیت کے حامی نہیں ہیں، وہ محض راوی کو مطعون ٹھہرانے پر ہی اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان کا اگلا قدم کتاب کے محتوبات و مندرجات پر طعن و نکتہ چینی ہوتا ہے۔

اور اس پر بحث مستقل وقت و مطالبہ کی طالب ہے۔

المجموع کے متعلق اعتراضات میں جو مختصر اوجہ ذیل ہیں۔ معترضین کا نقطہ نظر

یہ ہے۔

الف۔ المجموع موصوع احادیث پر مشتمل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بیانی ہے۔

ب۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس کی نسبت پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی۔

ج۔ اس کا راوی ایک ہی ہے اور اس میں غرابت پائی جاتی ہے۔

د۔ ہادی ایسے بعض زیدیوں نے اس کے بعض مندرجات کی مخالفت کی ہے۔

۴۔ اگر امام زید کی طرف اس کی نسبت صحیح ہوتی تو یہ اپنے دور میں شہرت پانا اور

لوگوں میں متعارف ہوتا۔ ایک ہی شخص (تنہا ابو خالد) اس کی روایت میں منفرد نہ ہوتا۔

یہ ہیں اعتراضات والزامات کے وہ تیر جو المجموع کے راوی کی طرف نہیں،

براہ راست المجموع کی طرف چلائے جاتے ہیں۔

چند اہم مباحث

المجموع کی بعض احادیث کے موضوع ہونے کا دعویٰ اور اس کا تجزیہ

امام ذہبی نے دعویٰ کیا ہے کہ المجموع کی ان احادیث کے بارہ میں جو طریق علی یا خود حضرت علیؓ سے مروی ہیں، یہ بات پایہ تکمیل کو پہنچ گئی ہے کہ وہ موضوع ہیں اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کی طرف ان کی نسبت روایت صحیح نہیں اگر واقعہ یہی ہے تو ناقدین اپنی تنقید میں حق بجانب ہیں، اس لیے کہ جب راوی اپنی روایت میں ثبوت کذب کی دلیل کی رو سے غیر ثقہ ہوگا تو ظاہر ہے جو کچھ اس نے روایت کیا ہے اس میں جھوٹا ہوگا۔ اس لئے صورت سند بھی کمزور ہوگی اور حجب متن میں وضعیت پائی تو وہ بھی قابل اعتماد نہ رہے گا۔

کہتے ہیں، امام ذہبی نے پانچ احادیث ذکر کی ہیں جن کی بنا پر المجموع کی وضعیت کا دعویٰ کیا ہے لیکن شارحین المجموع نے طریق المجموع کے علاوہ دوسرے طریق سے

بھی ان کی نسبت، روایت حضرت کی طرف صحیح ثابت کی ہے۔ ذیل میں ہم ایسی تمام احادیث ایک ایک کر کے درج کرتے ہیں تاکہ فریقین کے دلائل سامنے آجاسے کہ بعد ہمارا فیصلہ واضح دلیل پر مبنی ہو جائے۔

پہلی حدیث

ذہبی نے کہا ہے کہ سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے :-

النبي صلى الله عليه وسلم لعن الذين كسروا بين يلعب احدهما بصاحبه -

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں پر لعنت کی ہے جن میں کا ایک اپنے ساتھی کے ساتھ تلعب کرتا یعنی بد فعلی کا مرتکب ہوتا ہے۔
ذہبی کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے لیکن شارحین المجموع نے اس دعویٰ کو اس بنا پر رد کر دیا ہے کہ یہ حدیث طریق محدثین و اہل سنت سے بھی مروی ہے۔ سیوطی نے جمع الجوامع میں افعال کی نو عیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :-

فقال عن الحادث، عن علي، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم ويقال لهم ادخلوا النار مع الذين اخلوا الا ان يتوبوا -
الفاعل والمفعول به، والناكرية، والناكر حلية جارية والكذب الاشر، والمعسر المعتز، والضارب والارابه حتى ليستثناه وقد اخرج ابن جرير -

حادث کے واسطے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سات شخص ایسے ہیں جن سے قیامت کے روز نہ اللہ بات کرے گا اور نہ ان کی طرف دیکھے گا اور کہا جائے گا کہ جو گروہ دوزخ میں داخل ہو رہے، تم بھی ان کے ساتھ دوزخ کی راہ لو۔
البتہ اگر وہ توبہ کر لیں تو ایسا نہ ہوگا۔

(۱) بد فعلی کرنے والا۔

(۲) بد فعلی کرنے والا۔

(۳) مشیت زنی کرنے والا۔

(۴) اپنے ہمسایہ کی لونڈی سے زنا کرنے والا۔

(۵) انتہائی جھوٹا۔

(۶) وہ تنگ دست جو متکبر ہو۔

(۷) اپنے ماں باپ کو زود کو بکرنے والا۔ تا وقتیکہ ان سے معافی نہ مانگ لے۔

ذہبی کا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے مروی ہے کسی دوسرے ذریعہ سے ان کا پتہ نہیں چلتا پھر سوائے ابو خالد کے واسطے کسی اور سے جس کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہونا بھی ثابت نہیں۔ البتہ اس کے ہم معنی الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں حقیقت یہ ہے کہ روایت علی رضی اللہ عنہ کے علاوہ اس حدیث کی شاید دوسری حدیث بھی ہے جس کا طریقہ روایت: عن عکرمہ عن عبد اللہ بن عباس عن

النبي صلى الله عليه وسلم“ ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں :-

لعن الله من غيّر تخوم الارض، و لعن الله من كره
عن السبيل، و لعن الله من لعن والديه، و لعن الله من
ذبح لغير الله، و لعن الله من وقع على بهيمة، و لعن
الله من عمل عمل قومه لوط، و كرهها ثلاثا۔

اللہ اس پر لعنت کرے جو زمین کے حدود بدل دیتا ہے، اللہ
اس پر لعنت کرے جو سیدھی راہ سے بھٹکاتا ہے۔

اللہ اس پر لعنت کرے جو اپنے ماں باپ پر لعنت
کرتا ہے، اللہ اس پر لعنت کرے جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کرتا
ہے۔ اللہ اس پر لعنت کرے جس نے چاہے یا یہ سے بد فعلی کا ارتکاب
کیا۔ اللہ اس پر لعنت کرے جو نعل قوم لوط کا مرتکب ہوتا ہے۔
آنحضرتؐ نے ان باتوں کو تین مرتبہ دہرایا۔

یہ حدیث مسند امام احمد، طبرانی، حاکم اور بیہقی میں ہے۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ
درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت علیؑ سے طریق ابی خالد کے
علاوہ دوسرے طریق سے بھی مروی ہے۔ اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے اس
کے شواہد پائے جاتے ہیں۔ امام احمد وغیرہ نے اس کے اور شواہد بھی ذکر کیے ہیں۔

اس حدیث کی وضعیت کا دعویٰ ایک تو اس وجہ سے نادرست ہے، کہ
دوسرے طرق سے مرفوع اس کے شواہد موجود ہیں۔ دوسرے اس کے معانی و

مطالب آنحضرت کی اس دعوت کے عین مطابق ہیں۔ جس میں آپ نے کلام
اصلاح کی تعلیم دی ہے اور برائیوں سے روکا ہے۔ بلکہ اس سے کبھی آگے بڑھ
کر کہنا چاہیے کہ اس کے معانی دعوت قرآن سے بالکل ہم آہنگ ہیں اور جن
محرمات سے قرآن نے منع فرمایا ہے اس کے ساتھ کلمیتہ موافقت رکھتے ہیں۔

جب معاملہ یہ ہے تو یہ حدیث موضوع کیوں کر ہوتی؟

اور اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے جب بھی اس سے
نفس کتاب قابل اعتراض قرار نہیں پاتی۔ خود بخاری کو دیکھیے جو سند کے اعتبار
سے کتب سنت میں سے صحیح ترین کتاب ہے۔ اس کا واسن بھی اعتراضات کے
کانٹوں سے محفوظ نہ رہ سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بخاری کی روایات
جھوٹی یا ناقابل اعتبار ہیں۔ اور نہ اس کا یہ معنوم لیا جاسکتا ہے کہ امام بخاری
نے جو روایات اپنی صحیح میں درج کی ہیں وہ لائق استناد و صحت نہیں ہیں۔
اور ان سے گوشہ چشم التفات پھیر لیا جائیے۔

اما ذہبی کا مجموع کی ایک اور حدیث پر اعتراض

کیا واقعی یہ حدیث وضعی اور جعلی ہے؟

المجموع کی دوسری روایت جس کی وضعیت کا ذہبی وغیرہ نے دعویٰ کیا ہے۔
حضرت علیؑ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:-

العالم فی الارض یدعو کل شیء غشی الموت فی البحر
”عالم کے لیے زمین میں ہر شیء دعا خیر کرتی ہے یہاں تک کہ دریا
میں مچھلی بھی اس کے لیے دست بدعا رہتی ہے۔“

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت علیؑ کی طرف اس کی نسبت روایت بہتان

ہے اور یہ موضوع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں غلی منفرد نہیں ہیں۔ اس کے مثل حضرت

ابودرداء سے ایک حدیث مروی ہے۔ اور وہ اس کے صدق کی شاہد ہے۔
چنانچہ کثیر بن قیس سے روایت ہے :

كنت جالساً عند أبي الدرداء في مسجد دمشق .
فأتاه رجل ، فقال يا أبا الدرداء أتيتك من المدينة
مدينة الرسول الله صلى الله عليه وسلم لحديث بلغني
أنك تحدث به عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال
فما جاء بك تجارئة ؟ قال - لا - قال فلا جاء بك
غيرها - ؟ قال - لا - قال فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول من سلك طريقاً يلتمس
به علماً سهّل الله طريقاً إلى الجنة - وإن المثلثة
لقضعن أجنحتها رضاء لطلب العلم - وإن طالب العلم
ليستغفر له من في السماء والأرض في الحيّتان
الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر
على سائر الكواكب - إن العلماء ورثة الأنبياء ،
إن الأنبياء لم يورثوا ديناً ولا دهماً - إنما
ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر وقد
رواه ابن ماجه ، وأخرجه أحمد في مسنده و
ابودرداء والترمذي في سنتها -

”میں دمشق کی مسجد میں ابوالدرداء کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک شخص

آپا۔ اس نے کہا۔ اسے ابوالدرداء! میں آپ کی خدمت میں مدینہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے حاضر ہوا ہوں اور میرا مطلب ایک حدیث کے بارہ میں دریافت کرنا ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ اسے بیان کرتے ہیں۔

ابوالدرداء نے کہا تمہیں کوئی کاروبار تو کھینچ کر یہاں نہیں لایا؟ اس نے جواب دیا۔ جی نہیں!

ابودرداء نے کہا۔ اس کے علاوہ کوئی اور کام تو تیری یہاں آمد کا باعث نہیں بنا؟ کہا۔ جی نہیں۔!

ابودرداء نے کہا۔ میں نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے سنا ہے۔ فرماتے تھے۔ جو شخص تلاش علم کی راہ میں چلتا ہے۔ اللہ اس کے لیے جنت کی راہ آسان کر دیتا ہے۔ اور فرشتے اس کے طلب علم کی کوشش سے خوش ہو کر اس کے نیچے اپنے پر بچھا دیتے ہیں۔ طالب علم کے لیے آسمان و زمین کی ہر شے دعا مغفرت کرتی ہے۔ یہاں تک کہ پانی کی تہ میں مچھلیاں بھی اس کے لیے بخشش کی دعا کرتی ہیں۔

عالم کو عبادت گزار پر اس طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح ستاروں پر چاند درجہ افضلیت رکھتا ہے۔

علماء و نبیوں کے وارث ہیں اور نبیوں کی وراثت دنیا و دہم

ہنیں ہوا کرتی، بلکہ ان کی وراثت علم ہے۔ جس نے علم حاصل کر لیا وہ بہت بڑے حصہ کا مالک بن گیا۔

اس حدیث کو ابن ماجہ، مسند امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

اس صورت حال کے پیش نظر یہ ممکن نہیں کہ یہ حدیث موضوع ہو۔ کیونکہ احادیث کی مذکورہ بالا مشہور کتابوں میں اس کے شواہد موجود ہیں، ہم نہیں سمجھتے کہ ذہبی نے علم و تحقیق کے کن ذرائع کے بل بوتے پر اسے موضوع قرار دیا ہے۔ حدیث کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کذب ثابت ہو جائے، اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ضروریات دین میں جو چیزیں ثابت اور محقق ہیں، ان کے خلاف ہو۔ دوسرے یہ کہ عقل و دانش کے قطعی تقاضوں کے خلاف ہو، اور اس کی تعبیر و تاویل حد امکان سے باہر ہو۔ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ یہ طریق ضعیف سے مروی ہے یا اس کی سند میں بعض ضعیف راوی پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات ہو تو جب وہ دوسرے ذریعہ سے سند قوی کے ساتھ صادق راویوں سے مروی ہوگی تو ضعف ختم ہو جائے گا۔

غور و فکر کے اس معیار کی روشنی میں حدیث مذکورہ تمام اسباب کذب و وضع سے پاک ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے تو کیا اس وضعیت کا دامن اتنا وسیع ہوگا کہ ان تمام کتابوں کو باطل السند قرار دے دے جنہوں نے اس کو روایت کیا ہے؟ ہم پورے

وثوق سے کہتے ہیں کہ صحاح ستہ جن کے ثقہ ہونے میں کسی قسم کے شک و
 شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ان میں بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں، جن کی
 وضعیت ثابت ہو چکی ہے لیکن اس سے نہ ان کتابوں کے ثقہ ہونے کی
 نفی ہوتی ہے، نہ ان کی تکذیب لازم آتی ہے۔ اور نہ اس صدق کی
 نوعیت و کمیت میں کوئی نقص واقع ہوتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہے۔

تیسری حدیث کی وضعیت کا دعویٰ

اصول حدیث و روایت کی روشنی میں

یہ وہ حدیث ہے جو ابو خالد نے

”عن طریق محمد بن ابی قریب عن ابیہ عن علی بن النبی صلی

اللہ علیہ وسلم“

روایت کی ہے۔ آنحضرت نے فرمایا:

لَا تَسْمَحُ أَصَابِعُكَ السَّيَابَةَ

اپنی انگلیوں کو سیبابہ کے نام سے موسوم نہ کیا کرو۔

امام ذہبی نے فیصلہ کن انداز میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے حالانکہ

اس میں موضوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض صحابہ کے نام بدل دیا کرتے تھے۔ اس لیے کہ

آپ کے نزدیک وہ پسندیدہ نہ تھے چنانچہ سنن ابوداؤد میں ایک حدیث ہے جو سعید بن مسیب اپنے باپ سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سألہ با اسمک - قال حزن
 قال انت سہل وقیل عن ارض انها قفرۃ فسمیٰ خضرۃ۔
 ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے دریافت فرمایا کہ تمہارا
 نام کیا ہے؟

اس نے کہا حزن جس کے معنی سنگلاخ زمین کے ہیں۔
 آپ نے فرمایا تم تو سہل ہو۔ (اس کے معنی آسانی اور سہولت کے ہیں)
 اسی طرح جب زمین کے بارہ میں کہا گیا کہ وہ بنجر زمین ہے تو آپ نے
 اس کو ”سرسبز و شاداب زمین“ کا نام دیا۔

بس یہی معاملہ اس حدیث کا ہے جس کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیا گیا
 ہے۔ آنحضرتؐ نے ”سبابہ“ انگلیوں کو انگشت تہائے ”مسبحہ“ سے موسوم
 فرمایا۔ (یاد رہے۔ ”سبابہ“ کے معنی گالی دینے والی اور ”مسبحہ“ کا مطلب
 اللہ کی تسبیح بیان کرنے والی ہے۔ آنحضرتؐ کو یہ پسند نہ ہوا کہ انگلی کو ”سبابہ“
 گالی دینے والی کے لفظ سے پکارا جائے، بلکہ آپ کے نزدیک یہ بات محبوب ٹھہری
 کہ اس کو ”مسبحہ“ اللہ کی تسبیح بیان کرنے والی سے تعبیر کیا جائے)

جب معافی و مطالب کا یہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو
 ممکن نہیں کہ یہ حدیث موضوع قرار پائے۔ اس کے ایسے شواہد موجود ہیں جو اس کے
 تزکیہ و صفائی پر دلالت کناں ہیں۔ اور اس کے صدق پر واضح ثبوت ہم پہنچاتے ہیں۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ علی زین العابدین کا تقار حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اور سند میں کوئی ایسا نام نہیں ہے جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہو۔ یعنی حدیث منقطع ہے۔

ہم اس کے جواب میں یہ عرض کریں گے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں منقطع اور مرسل احادیث قبول کی جاتی تھیں یہی نہیں۔ جب راوی ثقہ ہے تو بلاغات بھی درجہ قبول کو پہنچی تھیں۔ کیونکہ حدیث کی سند پر اعتماد کرنے کی بنیاد یہ بات زیادہ اولیٰ ہے کہ راوی کی امانت و عدالت کو اہمیت دی جائے جس شخص نے اس حدیث کو مرسل بیان کیا وہ امام ہدیٰ علی زین العابدین ہیں۔ بس اتنی سی بات ان کو ثقہ اور عادل ٹھہرا دینے کے لیے کافی ہے۔ اعتماد تو اس کے شخصی عدالت پر ہوگا۔ سند سے کچھ بحث نہیں ہے۔

یہاں یہ نکتہ نہ بھولنا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بکمال و تمام سند ملا دینے کی ضرورت و اہمیت میں تشدد اس وقت روا رکھا گیا جب (احادیث کے نام سے) کذب و بہتان کی نشر و اشاعت عام ہو گئی۔ اسی زمانہ میں محدثین سند احادیث کے محتاج ہوئے تاکہ تمام روایات حدیث کو ایک ایک کر کے پہچان اور پرکھ سکیں اور عدالت و صداقت کی جو مقدار ان میں پائی جاتی ہے اس سے مطمئن ہو جائیں۔ مؤطا امام مالک کو دیکھیے۔ اس میں منقطع روایات بھی ہیں، مرسل بھی ہیں اور بلاغات بھی ہیں۔ لیکن کسی نے اس کی تضعیف نہیں کی۔

اللہ امام شافعیؒ پر رحم فرمائے۔ انھوں نے فرمایا۔

جب امام مالکؒ کی وساطت سے حدیث آگئی تو اس کی مثال چمکتے ہوئے ستارے کی ہے۔

چوتھی حدیث کی وضاحت پر بحث

یہ چوتھی حدیث المجموع میں تو نہیں ہے، لیکن طریق ابی خالد سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے :
ایما مسلم اشتھل شھوة، فردھا داثر علی نفسہ غفرلہ
”جو مسلمان شہوت میں مبتلا ہوا، لیکن اس پر ضبط کیا۔ اس کے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں۔“

سیوطی کی روایت کے مطابق اس کے یہ لفظ نہیں :-

ایما امرئ اشتھوی شھوة فرد شھوة داثر علی نفسہ
غفر اللہ لہ

”جو شخص شہوت میں مبتلا ہوا لیکن اس نے اپنے جذبہ شہوت کو روک لیا اور نفس پر قابو پا لیا۔ اللہ اس کے گناہ بخش دیتا ہے۔“

یاد رہے، اس حدیث کو موضوع قرار دینا تعجب خیز ہے۔ کیوں کہ اس کے معانی

اسلام کی رُود سے ثابت شدہ حقیقت ہیں۔

جب ایک شخص کو اس کے گرد و نواح میں سے کوئی شدید رغبت مضطرب کر ڈالے لیکن وہ اپنے آپ کو قابو میں رکھے، خواہشاتِ نفس کی سرکشی کو آگے بڑھنے سے روک لے اور دوسرے کو اپنے آپ پر مستحق ترجیح سمجھے تو اللہ اس کی برائیوں پر خطِ تنبیہ بھیج دیتا ہے۔

جو شخص ایسا مال دوسرے کو صدقہ کر دے جس کا وہ خود خواہش مند ہے لیکن دوسرے کو اپنے آپ پر ترجیح دے۔ اس کے بدلہ میں اللہ اس کے تمام گناہ یا اس کے بعض حصے معاف کر دیتا ہے۔

اللہ نے ان لوگوں کی مدح و توصیف فرمائی ہے جو اپنی خواہشات کی سرکشی کو ضبط کے دائرہ میں مقید رکھتے ہیں۔ اور مال و دولت کی خواہش رکھنے کے باوصف اسے اپنے قریبیوں، یتیموں اور مسکینوں میں بانٹ دیتے ہیں۔

اللہ نے مومنوں کے اوصاف میں فرمایا:

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

”وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں۔ اگرچہ خود محتاج ہوں۔“

صدقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ برائیوں کی آگ کو بجھا دیتا ہے، جیسا کہ رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

الصدقة تطفي المعصية

”صدقہ و خیرات برائیوں کی آگ کو انسان کے جسم سے بجھا دیتے ہیں۔“

اور یہ صدقہ تو بہت ہی بہترین ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایک تو نفس کی

سرکشی کو روکنا اور دوسرے کسی کو فائدہ پہنچانا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

خير الصدقات ان تصدق وانت صحيح شحيح ترجوا الفنى
وتخشى الفقر۔

”بہتر صدقہ وہ ہے جو تو اس حالت میں کرے کہ تندرست اور محتاج ہو۔

نیز دولت کا متمنی اور فقر و فاقہ سے ڈرنے والا ہو؟

اور بلاشبہ یہ صدقہ اسی نوعیت کا ہے۔“

پانچویں حدیث کی صحت اور عدم صحت پر گفتگو

وہ حدیث جس کی وضعیت سے ذہبی نے ابو خالد کو متہم کیا ہے۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ اور وہ وہی ہے جس کا تعلق وضو کے وقت جسم کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر بندھی ہوئی پٹی پمسج کرنے سے ہے اس کے موضوع ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ وہ طریق ابو خالد کے علاوہ حضرت علیؑ سے دوسرے طرق حسن سے بھی مروی ہے۔ چنانچہ سیوطی نے اس کو مسند علی میں طرق ابی خالد کے علاوہ روایت کیا ہے۔ نیز عبدالرزاق اور ابو نعیم نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ سیوطی کی روایت جو حضرت علیؑ سے ہے اس کے الفاظ یہ ہیں :-

أصابني جرح في يدي فعصبت على الجباة ثقاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت اسع عليهما اما نزعها - فقال عليه السلام اربل اسع عليهما -

”میرا ہاتھ زخمی ہو گیا اور میں نے ٹوٹی ہوئی ہڈیوں پر پٹی باندھ لی۔ پھر میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا۔

یا رسول اللہ! اس پر مسح کر لوں یا اسے اتار لوں؟

آپ نے فرمایا۔ اس پر مسح کر لو۔

احناف نے اسی حکم کو اختیار کیا ہے۔ اس ذریعہ کے علاوہ دوسرے ذرائع سے

بھی آنحضرت کا یہ امر منقول ہوا ہے۔ اور وہ ذرائع اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ
یہ حکم صحابہ رضوان اللہ علیہم ہیں معروف تھا۔

جب واقعہ یہ ہے تو اس کا راوی نہمت و نہمت سے کیوں کر متہم ٹھہرا۔؟

یہ ہیں وہ احادیث جن کی وجہ سے ابو خالد کو وضعیت سے متہم کیا گیا۔ اور جن کے

اندراج کی بنا پر مجموعہ کو مطعون ٹھہرایا گیا ہے۔ وہ صرف چار احادیث ہیں۔ اگر

قابل اعتراض محض یہ بات ہے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے

ایک حدیث کی بھی وضعیت ثابت نہیں ہو سکی۔ کیوں کہ طریق ابی خالد کے علاوہ بھی

ان کے شواہد موجود ہیں۔ اور یہ مقاصد شریعت اور اس کے معانی و مطالب سے ہم آہنگ

ہیں۔

علاوہ انہی قرآن کے محکم نصوں جو روایت شدہ سنت صحیحہ سے زیادہ فوقیت

کے حامل ہیں، ان کے شاہد ہیں۔ اس کو حدیث موضوع نہیں کہا جاسکتا جو اپنے

مطالب میں مقاصد شریعت اور اس کے اصولوں سے متفق ہو۔

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اس کے کچھ حصوں کی عدم صحت پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے تو

ان حصوں کی تعداد اتنی قلیل ہے کہ وہ راوی سے متعلق کذب و وضع کے اتہام کو حق بجانب

نہیں ٹھہراتے۔ پھر یہ چیز بھی سوچنے کی ہے کہ اس عدد قلیل میں دہم و خطار کا احتمال تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ممکن نہیں کہ یہ احتمال پایا جائے کہ اس میں عمداً وضع و کذب کا عمل روا رکھا گیا ہے۔ خطا و عمد میں فرق عظیم ہے وہ سب کو معلوم ہے۔ خطا و نیاں کا صدور ہو جانا تو ہر شخص کے لیے ممکن ہے لیکن مومن ہرگز یہ جرأت نہیں کر سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات پر عمداً کذب و بہتان باندھے۔

اس ساری بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ طعن و الزام کا ہدف اس کے راوی کی طرح المجموع کو بھی نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

المجموع کی روایت میں ابو خالد کا تفسیر

المجموع پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا امام زید کی تصنیف ہونا ممکن نہیں۔ کیوں کہ زید کے شاگرد کثیر تو راویں پائے جاتے تھے۔ ان کے دائرہ طلب علم میں داخل ہونے کے زمانہ سے لے کر سند عالی کو چھوڑ کر میدان جہاد میں اترنے کے وقت تک بلکہ بالفاظ صحیح کہنا چاہیے کہ موت کے دروازے میں قدم رکھنے کے لمحہ تک فقہاء و محدثین میں ان کے اصحاب اتباع بہت بڑی تعداد میں شامل تھے۔ اس صورت میں یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ان کی کتاب کو ایک ہی شخص روایت کرے۔ اور صفحہ روایت میں سوائے فرد واحد کے کوئی دوسرا نظر نہ آئے۔ جو کام ایک پوری جماعت کی سعی و ہمت کے سوا انجام نہیں پاسکتا، اس کے بارہ میں علم و فہم یہ ماننے کو تیار نہیں کہ وہ واحد منفرد روایت سے مروی ہو۔ یہ بات کیوں کر صحیح تسلیم کی جا

سکتی ہے کہ تلامذہ کی اتنی بڑی تعداد میں سے روایت کے ضمن میں ایک شخص نے
تفرد اختیار کر لیا۔ جب کتاب کی تالیف تلامذہ کی اتنی کثیر تعداد کے سامنے ہوئی ہو تو
ضروری ہے کہ وہ اس سے آگاہ ہوں۔ یا ان کا بہت بڑا حصہ اس سے واقف ہو۔
اس عظیم الشان کام سے ان میں کے ایک ہی شخص کا باخبر ہونا تو کوئی معنی نہیں رکھتا۔
بہ نظر ظاہر یہ اعتراض بڑا وزنی ہے لیکن علما زیدیہ نے اس کا کسی طریقوں
سے رد کیا ہے۔

(۱) امام زیدی کی شہادت کے بعد ان کے شاگرد مختلف شہروں میں تقسیم ہو گئے تھے
اور پھر جلد ہی کہیں جمع نہ ہو سکے۔ اس تقسیم و تفرق کا لازمی تقاضا یہ ہوا کہ وہ سب
کے سب اس کو نقل نہ کر پائے، لیکن امام کی فقہی روایات کا مجموعہ بہر حال محفوظ
ہاتھوں میں بچا۔ یعنی ابو خالد جہان کے مخصوص ترین شاگرد تھے۔ اس کے حامل
تھے۔ انھوں نے استاد کے اس ورثہ کو بحفاظت تمام حوزہ جان بنائے رکھا۔
شاگرد اپنے شیخ و امام کے قتل کے بعد اس درجہ ہولناک و ہشتناک تشدد
کی بنا پر متفرق ہوئے تھے کہ اب نہ وہ امام کے شہر میں واپس آسکتے تھے اور نہ
ان کی روایات کی جمع و تدوین پر قادر ہو سکتے تھے۔ اب اس کی یہی شکل ممکن تھی
کہ ایک شاگرد نے روایات کو جمع کر دیا اور باقی شاگردوں نے اس پر اپنی بیحدگی
کا اظہار کر دیا۔ متضمنات کتاب پر ان کے قبول و روایت کی رضامندی کو
اس کی تصدیق تصور کیا جائے گا اور اس کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ ان سب
نے مل کر اسے روایت کیا۔ اور اگر اس کی تدوین و کتابت میں ان میں کا صرف
ایک شخص تفرد ہے تو اس پر ان سب کی قبولیت کا اظہار و امور کو مستثنیٰ

ہوگا۔ ۱۔ ایک راوی کی تصدیق کو۔
 ۲۔ دوسرے ان سب کا مل کر ضمناً صحت روایت کی ذمہ داری
 قبولیت کو۔

اس صورت میں ایک شخص پر الزام و طعن سب پر حاوی سمجھا جائے گا
 اس لیے کہ ان میں سے ہر شخص نے موضوع طعن کو قبول کر لیا۔
 (۲) امام زید کی اولاد نے ابو خالد کے روایت کردہ المجموع کو صحیح تسلیم کیا ہے۔
 کہا گیا ہے کہ جس المجموع کو ابو خالد نے روایت کیا، اسے امام زید کے
 بیٹے یحییٰ شہید نے سنا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ اہل بیت کے بعض بزرگ روایت کو اسی صورت
 میں قبول کرتے تھے جب کہ وہ خود ائمہ اہل بیت کے ذریعہ سے مرزی ہو۔
 چنانچہ ان میں سے ایک صاحب سے پوچھا گیا:
 کیا آپ ابو خالد کی روایت کو تشریف قبولیت بخشیں گے جب کہ اس کا
 شمار ائمہ اہل بیت میں نہیں ہوتا؟

انھوں نے جواب دیا: ابو خالد کی المجموع کی روایت کو جو زید سے مروی ہے
 اگر یحییٰ بن زید نے روایت کی ہے تو میں اسے ضرور قبول کر دوں گا۔ ورنہ
 نہیں۔!

المجموع کے متعلق ابو خالد کی روایت کو امام زید کے بیٹے یحییٰ نے بھی
 صحیح تسلیم کیا ہے۔

(۳) امام زید کے ساتھ ابو خالد کی شہید و ابستگی کو وجہ سے اس کی روایت

کو علمائے قبول کیا ہے، امام کے عراق تشریف لے جانے سے قبل مدینہ منورہ میں ابو خالد نے پانچ سال ان کی صحبت اختیار کیے رکھی اور پھر حادثہ قتل تک ہمیشہ ان سے وابستہ رہے۔

(۴) روایت میں راوی کا تفرد باعث طعن نہیں بنتا۔ اس لیے کہ یہ تفرد جرح و قدح کا سبب نہیں قرار پاتا۔ بعض تابعین بڑے بڑے صحابہ سے روایت میں متفرد تھے۔ پھر ہر تابعی صحابی سے روایت میں متفرد تھا۔ اس کی وجہ صحابی سے ان کا بہت زیادہ تعلق خاطر اور وابستگی خاص تھا۔ اس انداز کا تفرد روایت میں نقص پیدا نہیں کرتا۔

(۵) المجموع کو قبول کرنے والوں پر امام زید کے تلامذہ کا معترض نہ ہونا اور اکثریت کا اسے ایجاباً قبول کر لینا (جو سب کو قبول کے برابر ہے) اس امر پر دال ہے کہ راوی متفرد نہیں۔

(۶) امام زید کے ساتھ ابو خالد کا زمانہ صحبت سب شاگردوں سے زیادہ طوالت اور شدید وابستگی لیے ہوئے ہے۔ اس کے سوا اور کسی شاگرد کی اتنی طویل صحبت اور دائمی رفاقت کا پتہ نہیں چلتا۔ اس بنا پر کسی ایسی روایت میں جو دوسروں کے حیطہ علم میں نہ آئی ہو، اس کا منفرد ہونا قرین عقل اور مطابق فہم نہیں ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھیے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کا ایسا مجموعہ روایت کیا ہے جو دوسرے کسی

صحابی کے حصّہ میں نہیں آیا۔ یہ محض اس لیے کہ یہ آنحضرت کے ساتھ ایک مدت تک وابستہ رہے۔ اگرچہ یہ مدت زید کے ساتھ ابو خالد کی مدت وابستگی سے کم ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ تجارت اور دیگر مہمات و لات و ندرگی یا غزوات و سرایا وغیرہ میں مشغول رہتے تھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا کام صرف آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر رہنا اور آپؐ سے احادیث سننا اور حفظ کرنا تھا۔

ایک اور اہم سوال

کیا المجموع کی روایات، مرویات علیؑ سے مختلف ہیں؟

جن لوگوں نے پورے المجموع پر تنقید کی ہے، ان کا دعویٰ ہے کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث وارشادات کا وہ حصہ جو حضرت علیؑ مرتضیٰ کے ذریعہ سے مروی ہے، ان کی بعض مرویات کے خلاف ہے۔ اس تنقید پر ہر دو طریقوں سے گفتگو ہو سکتی ہے۔

ایک اس طریقہ سے کہ حضرت علی مرتضیٰ سے جو مرویات حدیث و سنت کی کتابوں مثلاً صحاح، سنن، اور محققین روایت کی مسانید میں پائی جاتی ہیں، جن کی صحت جمہور کے نزدیک ثابت ہے، المجموع کی روایات ان کے خلاف ہیں۔

دوسرے ان طریقہ سے کہ حضرت علیؑ سے المجموع کی روایت کے سلسلہ

ہیں ابو خالد نے بعض ائمہ زیدیہ سے اختلاف کیا ہے۔ ان ائمہ میں سے ایک بہت بڑے امام یحییٰ بن حسینؑ ہیں۔ جن کو امام زید کے بعد دوسرے درجہ کا امام سمجھا اور ہادی الی الحق کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ ان کا زمانہ پہلی صدی ہجری کا اخیر حصہ ہے یہی وہ امام ہیں جنہوں نے فقہ زیدیہ یمن میں پہنچائی۔ اس کے بعد مشرق و مغرب میں اس کی اشاعت کی۔ ان کی تنقید اگر مبنی بر صحت ہو تو بلاشبہ ان تمام تنقیدات سے وزنی ہے جو المجموع پر کی جاتی ہیں۔ اب ہم تنقید کی طرف دونوں نوعیتوں کو زیر بحث لاتے ہیں۔

پہلی نوعیت

تنقید کی اس نوعیت میں ناقدین نے دعویٰ کیا ہے کہ المجموع کا وہ نسخہ جو ابو خالد نے امام زید سے حاصل کیا ہے، اس میں ایسی روایات پائی جاتی ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرویات سے متضاد ہیں۔ زیدیہ نے ثابت کیا ہے کہ اس معاملہ میں فیصلہ شدہ چیز یہ ہے کہ حضرت علیؑ سے جو روایات المجموع اور جمہور علماء بسنت کی مسانید و سنن میں موجود ہیں، اگر دونوں میں توافق ہو تو المجموع کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر اکثر مقامات میں تخالف ہو تو ان میں المجموع کی روایات کو مشکوک گردانا جائے گا۔

۱۔ امام یحییٰ ہادی بن حسین حسنی ہیں، فقہ زیدی کے مختلف اقدار کے ذکر میں ہم ان کے سوانح حیات مستقل طور پر علاحدہ بیان کریں گے۔

مکذوب نہیں۔

نیز شرح المجموع نے ثابت کیا ہے کہ اس کی مخالفت کا دعویٰ باطل ہے۔
بعض نے اس ضمن میں کہا ہے کہ :

ابو خالد کے نسخہ کے بارہ میں جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ موضوع
ہے۔ اس کے متعلق یہ تحقیقت ہے کہ ہم نے اس کی اچھی طرح جانچ
پڑتالی کی۔ اس کے بعد سنن و مسانید سے اس کا مقابلہ کیا۔ اور
ہم نے اس کو مستند پایا۔ دوسرے طرق سے بھی صحیح یا حسن پایا۔
اور ہم اپنے اس علم و یقین پر انشاء اللہ قائم رہیں گے۔ اس تحقیق کے
بعد ابو خالد پر اس کی وضعیت کا الزام اسی قبیل سے ہے کہ
کوئی شخص کسی پر یہ الزام عائد کرے کہ اس نے کسی شخص کو ظلم و
زیادتی سے موت کے گھاٹ اتار دیا، لیکن اس کے بعد ہم اس
شخص کو زندہ موجود پائیں گے۔

بلاشبہ یہ موازنہ ضابطہ قواعد کی روش سے ایک میزان کی حیثیت
رکھتا ہے۔ ہم نے المجموع کی اس شرح کی طرف مراجعت کی جو کہ جمہور کے نزدیک قابل
تعرض و اعتماد ہے اور جس میں انھوں نے اس کے اور حضرت علی کی روایات کے
درمیان موازنہ کیا ہے۔ اور علی کی ان روایات کو جو المجموع میں وارد ہیں۔ اور ان روایات

لے مقدمہ الرد فی النضر ۳۸

کو جو سندات میں پائی جاتی ہیں باہم موافق پایا ہے۔ اور اگر کہیں مخالف بھی ہے تو وہ امت محمدیہ اور ائمہ مذاہب اربعہ کے مشہور مسند سے بہر حال متفق ہے۔ اور یہ وہ میزان ہے جو صحت اور ضعف کی نوعیتوں کو قطعی طور سے نکھار دیتی ہے۔ یا کم از کم یہ جان صحت یا رجحان ضعف کو بالکل واضح کر دیتی ہے۔

دوسری نوعیت

اغتراض و طعن کی دوسری نوعیت کا تعلق المجموع کے بعض مشمولات کی اس مخالفت سے ہے جو امام ہادی نے کی ہے، اور زید نے بھی اسے تسلیم کیا ہے لیکن انھوں نے اسے المجموع کی صحت میں طعن نہیں قرار دیا۔ اس کے تین اسباب ہیں

پہلا سبب :- امام ہادی الی النحیٰ کو اختیار و اجتہاد کا حق حاصل تھا۔ شاید انھوں نے اپنے اجتہاد و اختیار سے کام لیتے ہوئے امام زید کی رائے سے مختلف رائے پسند فرمائی۔ اور مذہب زیدی میں خصوصیت ہے کہ وہ اس قسم کے معاملہ میں اپنا دامن وسیع کر دیتا ہے۔

بہر حال زیدی مذہب کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام ہادی کو اختیار، اجتہاد اور ترجیحات حاصل تھیں۔

دوسرا سبب :- المجموع کی بعض روایات کی مخالفت کے باوجود امام ہادی الی النحیٰ بن حسین اس کی اکثر احادیث سے استدلال و احتجاج کرتے تھے۔ اگر ان کے نزدیک المجموع کی تمام روایات قابل تردید ہوتیں اور اس کا رافضیہ موقف

ہوتا تو وہ اس کے مشمولات و مندرجات کے کسی حصہ سے بھی احتیاج نہ کرتے۔
تیسرا سبب :- امام ہادی بلاشبہ ثقہ ہیں اور ابو خالد کا غیر ثقہ ہونا بھی
یہ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔

رہا روایات المجموع میں تعارض کا مسئلہ تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ تعارض
کا یہ سلسلہ تو بہت سے ثقات اہل سنت کی کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے محققین نے
یا تو اس سلسلہ میں ترجیح کو معمول یہ ٹھہرایا ہے۔ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ ایک روایت کا
قبول اور دوسری کا عدم قبول ثقہ کتاب میں طعن کا باعث بن جائے! یا قاعدہ مقررہ
کے مطابق روایات میں تطبیق دی جائے۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم ثابت کریں کہ محض اس بنا پر المجموع کو ترک کر دینا صحیح
نہیں کہ اس کے مندرجات میں بعض ثقات کی مخالفت ہوتی ہے۔
مزید برآں وہ ثقات جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے طریق المجموع کے علاوہ دوسرے
طرق سے روایات بیان کی ہیں۔ وہ بھی مشمولات المجموع کو مانتے اور اس توافق کی بنا پر
اس کی صحت کا اقرار کرتے ہیں۔

ظاہر ہے اس سے المجموع کی توثیق اور اس کے غیر کارو ہو گیا۔ اس کی انہوں
نے کئی مثالیں دی ہیں، جو درج ذیل ہیں :-

(الف) ان میں سے ایک روایت اہمات اولاد کی بیح کے بارہ میں ہے۔
المجموع میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کی بیح کا جواز مروی ہے۔
اسی طرح جمہور فقہاء نے بھی ان سے اس کا جواز ہی نقل کیا ہے۔ یہاں تک کہ

اہمات اولاد ابائیاں، جن کے ساتھ ان کے مالک ہم بستر ہوں، پھر ان سے اولاد پیدا ہو، جمہور کے
نزدیک ایسی صاحب اولاد لونڈیوں کی بیح جائز نہیں، لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کی بیح جائز ہے۔

ان سے یہ بھی مروی ہے کہ :-

”میں اور ابو بکرؓ اور عمرؓ بیع امہات الاولاد کی تحریم میں متفق رہے تھے لیکن اب

میں ان کی بیع کو صحیح سمجھتا ہوں۔“

اس کے جواب میں ان سے کہنا گیا :-

”تمہا آپ کی رائے کے مقابلہ میں آپ کی وہ رائے بہتر ہے جو ان دونوں کے ساتھ

متفق تھی۔“

امام ہادیؑ الی الحق یحییٰ نے اس کی مخالفت کی ہے اور بیع امہات اولاد سے منع

فرماتا ہے اور احمد بن عیسیٰ بن زید کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ امہات اولاد

کی بیع کے بارہ میں ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے اسے سخت مکروہ قرار دیا۔ اور فرمایا :-

”میں اس سے وحشت محسوس کرتا ہوں۔“

نیز کہا کہ ہم اس پر کیوں کر یقین کریں کہ حضرت علیؑ اسے صحیح سمجھتے تھے۔ ہادی

نے بھی اسی طرح بیان کیا۔

یہ الزام روایت المجموع میں طعن نہیں پیدا کرتا جیسا آئندہ سطور سے واضح ہوگا۔

۱۔ اس لیے کہ ائمہ کا یہ کہنا کہ وہ اس سے وحشت محسوس کرتے ہیں۔ اور اس بات

کو بعید از عقل و قیاس قرار دیتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے اسے صحیح کہا ہو۔ روایت کی

تکذیب پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ اس بات پر دال ہے کہ ان کے نزدیک۔ اس کا

ثبوت نہیں ملتا۔ اور اس کا ثبوت نہ ملنا کوئی طعن نہیں۔ اس کا زیادہ سے زیادہ

مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضرت علیؑ سے مروی روایات میں اظہار شک کیا۔ یہ

بھی طعن نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ مرویات کا قبول کر لینا طعن و اعتراض کی اسس
لو عیبت کو ختم کر دیتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مطلب ان کی طرف سے بیچ امیات الاولاد کے مسئلہ
میں حضرت علیؑ کی پہلی رائے سے وابستگی کا اظہار ہو، یا یہ بتانا مقصود ہو کہ حضرت علیؑ
کی پہلی رائے کی تائید ثقہ راویوں سے ہوتی ہے۔

بہر حال ان ائمہ کے فکر و خیال کی رو سے مقام شک مجرد رائے نہیں، بلکہ وہ
ہے جو حضرت علیؑ سے بیچ کے واقع ہونے کی طرف اشارہ کثاں ہے اور ہم اس معاملہ
میں ان سے متفق ہیں کہ حضرت علیؑ اگرچہ بیچ امیات الاولاد کو اصولی طور پر جائز سمجھتے
تھے مگر عملاً انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

کبھی یہ کینیت ہوتی ہے کہ فقیر اعمیٰ رائے کا حامی ہوتا ہے جس میں اباحت پائی
جانی ہو۔ لیکن خود اپنے لیے اسے پسند نہیں کرتا۔

امام ابو حنیفہؒ کو دیکھیے کہ انھوں نے بعض نبیذوں کو مباح قرار دیا ہے لیکن خود
نہیں پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں ان کا قول ہے :-

”اگر مجھے یہ دھمکی دی جائے کہ یا تو مجھے دیسائے فرات میں غرق کر دیا جائے گا
یا ان نبیذوں کی حرمت کا فتویٰ اذوں تو میں انھیں حرام نہیں کہوں گا
اور اگر مجھے یہ دھمکی دی جائے کہ یا تو مجھے دیسائے فرات کی لہروں کے
سپر کر دیا جائے گا یا ان نبیذوں کو پئیں تو میں نہیں پیوں گا۔“

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے آپ کو اس بات سے منزه رکھتے تھے کہ ارتکاب حرام
سے متہم ٹھہرائے جائیں۔ نیز وہ اپنے آپ کو اس سے بھی منزه رکھتے تھے کہ کسی ایسی چیز

کو استعمال کریں جس کا حال ہونا مشکوک ہو۔

۲۔ اہل سنت کی مختلف کتابیں اس مسئلہ میں حضرت علیؓ کی رائے کے متعلق یہ شہادت دیتی ہیں اور یہ ثابت کرتی ہیں کہ انھوں نے اپنی پہلی رائے سے جو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی رائے سے ہم آہنگ تھی رجوع کر لیا۔

۳۔ زبیرؓ میں سے جو لوگ بیچ امہات الاولاد کی حرمت کو قطعی قرار دیتے ہیں وہ اس ضمن میں حضرت علیؓ کی روایت پر اعتماد نہیں کرتے، بلکہ ان کی معتبر تہلیلہ وہ احادیث ہیں جو طریق علیؓ کے علاوہ دوسرے طرق سے مروی ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ایک حدیث مار یہ قبطیہ کے عشق سے متعلق روایت کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ :

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتق اولیٰ ہذا

”آنحضرتؐ نے فرمایا اس کو اس بچے کی بنا پر آناوی ملی ہے“

اسی طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے خطابؓ نے فرمایا :-

”جس لونڈی کے ہاں اس کے مالک سے اولاد پیدا ہو جائے وہ اسے

فروخت نہ کرے، نہ اسے کسی کو بیہ کرے اور نہ کسی کو اس کا وارث

بنائے، بلکہ وہ اس سے نانہ اٹھاتا رہے۔ جب وہ مر جائے تو

اونڈی آزاد ہے۔“

ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ المجموع کی صحت کا شاہد ہے

نہ کہ اس کے کذب کا۔ اس میں ملحد و اعتراض کی کوئی شق درست نہیں۔

۴۔ المجموع کی ان روایات میں سے جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت علی مرتضیٰؑ سے مروی ہیں، ایک یہ ہے :

ان زکوٰۃ خمس وعشرین من الابل خمس من الثمان
 ”پچیس اونٹوں کی زکوٰۃ پانچ بکریاں ہیں“

اس کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے :

ان فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض
 ”شرح زکوٰۃ پچیس اونٹوں پر ایک بنت مخاض ہے“

یہ وہ مسئلہ ہے جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک راجح ہے، اور اکثر ائمہ
 زہید یہ سنے اسی کی موافقت کی ہے۔

یاد رہے تین وجوہ کی بنا پر المجموع میں یہ بات قابل طعن نہیں قرار پاتی۔

وجہ اول

المجموع اس روایت میں منقول نہیں ہے، بلکہ یہ روایت حضرت علی مرتضیٰؑ
 سے متعدد طریق سے مروی ہے :-

۱۔ یہ روایت عن الشعبي عن عاصم عن علیؑ بھی پائی جاتی ہے۔

۲۔ اسے سفیان ثوری نے بھی حضرت علیؑ سے روایت کیا اور حدیث

شبی کی مخالفت کی ہے۔

۳۔ دارقطنی نے بھی اسے حضرت علیؑ سے روایت کیا ہے، اور اسے ضعیف

کہا ہے۔

وجہ دوم

بظاہر جو اس میں حدیث نبویؐ کی مخالفت پائی جاتی ہے، اور روایت علیؑ کی تضعیف نہیں کرتی، اس لیے کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔
 بات یہ ہے کہ جس شخص کے مال میں اونٹ کی زکوٰۃ وجوب کو پہنچی تھی، اس کے پاس بنت مخاض نہیں تھی۔ حضرت علیؑ نے اس کے بجائے پانچ بکریاں مقرر کر دیں۔ انھوں نے بنت مخاض کے وجوب کی مخالفت نہیں فرمائی۔ صرف یہ کیا کہ اس کے عوض میں بکریاں ادا کرنے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

وجہ سوم

بعض زیدین نے یہ تاویل کی ہے کہ جس مسئلہ میں حضرت علیؑ نے فتویٰ دیا ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ پچیس اونٹوں میں دو شخصوں کا اشتراک تھا ایک کے دس اونٹ تھے اور دوسرے کے پندرہ۔ حضرت علیؑ نے اسی شکل میں فتویٰ دیا۔ جس کی رو سے دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی تھی، اس شکل میں نہیں دیا کہ جس کے پیش نظر صرف ایک پر وجوب زکوٰۃ ثابت ہوتا ہو۔

جب صورت حال یہ ہے تو نہایت طعن، یا ضعف سے پاکہ ہو گئی۔
 اگر بالفرض اس میں سنت و فرقہ کی مخالفت بھی پائی جاتے، جب بھی یہ ساری کتاب کو لائق طعن و الزام نہیں ٹھہراتے گی۔

۵۔ المجموع کے راوی ابو خالد نے حضرت علیؑ سے جو یہ روایت کی

ہے کہ:

لا تقبل شہادۃ الولد لمولده الا الحسنین
 ”اولاد کی شہادت باپ کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔“
 سوائے حسن و حسین کی شہادت کے (یعنی ان کی شہادت علیؑ کے
 حق میں قبول کی جائے گی)۔

اس کے بارے میں ابو خالد کا کہنا ہے کہ:-

”اگر حضرت علیؑ سے اس کی نسبت روایت صحیح ہے تو بھی میں
 بیٹے کی شہادت کو باپ کے لیے جائز نہیں ٹھہراتا“

کیوں کہ یہ چیز فقہ اسلامی، فقہ زیدی اور اقوال و آثار ائمہ کے مفسرہ
 اصولوں کے منافی ہے، زیدیہ نے اس کی تردید یوں کی ہے کہ یہ المجموع کی روایت
 کے خلاف نہیں ہے، اور نہ اس کے راوی میں طعن عائد کرتا جائز ہے اور اس
 کی سند جو ذیل وجہ ہیں:-

پہلی وجہ

ابو خالد کے نزدیک حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ کی طرف اس روایت کی نسبت صحیح
 مشکوک ہے اسی لیے اس نے اپنے مذکورہ بالا قول میں
 ”اگر حضرت علیؑ سے اس کی نسبت روایت صحیح ہے“
 کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی وہ ”اگر“ کا لفظ لا کر وہ دوسروں کو متنبہ کر رہا
 ہے کہ یہ روایت اسی کے نزدیک مشکوک ہے۔

دوسری وجہ

یہ روایت امام حسنؑ کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے کہ جمہور کی رائے کی مخالفت نہیں کرتی۔ نیز یہ حضرت علیؑ کی ذاتی رائے ہے حدیث رسولؐ نہیں ہے۔
 لہذا یوں نے اس سلسلہ میں حضرت علیؑ کی مخالفت کی ہے، ان کے سامنے امام حسنؑ اور حسینؑ کی شہادت کے متعلق یہ بات بیان نہیں کی گئی تھی، سو حسنؑ و حسینؑ ہیں سے کسی ایک کی شہادت کے جواز پر معترضین کا اعتراض اپنے پیچھے کوئی عملی اثر نہیں رکھتا۔

تیسری وجہ

سیوطی نے جامع الکبیر میں شعبی سے روایت کی ہے کہ ”جنگ جمل کے موقع پر حضرت علیؑ گرم اللہ وجہ کی زہرہ گم ہو گئی، اسے کسی شخص نے اٹھایا اور فروخت کر دیا۔ کچھ دنوں کے بعد یہ ایک یہودی کے پاس پائی گئی۔ حضرت علیؑ نے مقدمہ قاضی شریح کی عدالت میں لے گئے۔ حضرت علیؑ کے حق میں ان کے بیٹے حسنؑ اور غلام قبیر نے شہادت دی۔

قاضی شریح نے حضرت علیؑ سے کہا:-

”حسنؑ کی بجائے کوئی دوسرا گواہ پیش کیجیے۔“

حضرت علیؑ نے کہا:-

”کیا آپ حسنؑ کی شہادت کو رد کرتے ہیں؟“

شریح نے جواب دیا:- ”یہ بات نہیں ہے بلکہ میں نے تو آپ ہی سے یہ بات

سنی ہے کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز نہیں۔“
 سیوطی نے دوسری روایت سے حدیث اس طرح ذکر کی ہے کہ علیؑ اپنی
 زہ کی گم شدگی کے بارہ میں یہودی کا جھگڑا قاضی شریح کی عدالت میں لے گئے
 شریح نے کہا۔

”امیر المؤمنین آپ کیا چاہتے ہیں؟“

حضرت علیؑ نے کہا۔ ”میری زہ گم ہو گئی، اور اسے اس یہودی نے
 اٹھالیا۔“

اس پر شریح نے مخالف فریق (یعنی یہودی) سے پوچھا۔

”تم کیا چاہتے ہو؟“

اس نے کہا۔

”میری زہ میرے ہاتھ میں ہے۔“

یہ سن کر شریح نے کہا۔

”امیر المؤمنین! آپ نے صحیح کہا۔ بخدا یہ زہ آپ ہی کی ہے۔ تاہم آپ

مکے لیے دو گواہ پیش کرنا ضروری ہیں۔“

حضرت علیؑ نے اپنے غلام قبیل اور بیٹے حسنؑ کو بلایا۔ انھوں نے گواہی دی

کہ ”یہ زہ علیؑ کی ہے۔“

یہ شہادت سن کر حضرت علیؑ سے شریح نے کہا۔

”آپ کے غلام کی گواہی تو ہم نے قبول کر لی لیکن آپ کے بیٹے حسنؑ کی

شہادت ہم قبول نہیں کرتے۔“

حضرت علیؑ نے اس کے جواب میں کہا۔

اما سمعت قول عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - الحسن والحسين

سيد شباب اهل الجنة - ؟

”کیا آپ نے حضرت عمر فاروقؓ کی یہ بات نہیں سنی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ حسن اور حسین جو اذانِ جنت کے سردار ہیں۔“

شریح نے کہا۔ ”جی ہاں! میں نے یہ بات سنی ہے۔“

علیؑ نے کہا۔ ”اگر سنی ہے تو کیا آپ جو اذانِ اہل جنت کی شہادت قبول نہیں کرتے؟“

پھر یہودی سے کہا۔ ”نہ رہ اپنے قبضہ میں رکھو۔“

یہودی نے کہا۔ ”امیر المومنین میرے ساتھ مسلمانوں کے قاضی کی عدالت

میں آئے ہیں۔“ قاضی نے حضرت علیؑ کے خلاف فیصلہ دیا اور وہ اس پر راضی ہو گئے۔

یہودی نے کہا۔ ”امیر المومنین! بخدا آپ نے سچ کہا۔ یہ آپ ہی کی زرہ

ہے جو آپ کے اونٹ سے گر گئی تھی۔“

اور ساتھ ہی باوازِ بلند کہا۔

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله

”میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی ذاتِ عبادت کے لائق

نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ

کے رسول ہیں۔“

یہودی کا یہ کہنا تھا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زرہ اسے ہبہ کر دی،

اور اس کو سات سو کی رقم عنایت فرمائی، پھر وہ ان کے ساتھ جہاد میں شریک ہوا۔

یہ روایت اس حقیقت پر شاہد ہے کہ جو کچھ ابو خالد نے نقل کیا وہ صحیح ہے حالانکہ وہ اس میں منسلک ہے جازم نہیں۔

لیکن جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس سے غور و فکر کی یہ راہ لازماً نکلتی ہے کہ۔
کیا حضرت علیؓ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اپنے حق میں اپنے بیٹے حسنؓ کی شہادت کو جائز اور صحیح سمجھتے تھے؟

جی ہاں! اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لیے قاضی شریح کی عدالت میں اپنے غلام اور بیٹے کو پیش کیا۔
ممکن ہے حضرت علیؓ نے یہ قدم مخالف کو اقرار جرم پر مجبور کرنے کے لیے اٹھایا ہو۔
اپنے دعویٰ کا اثبات پیش نظر نہ ہو۔

ہو سکتا ہے اس سے ان کا مقصد یہ ہو کہ امت کے سرکردہ حضرات کو یہ معلوم ہو جائے کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز نہیں، اگرچہ بیٹا حسنؓ کا شیل اور باپ امیر المومنین علیؓ کے مقام و رتبہ کا حامل ہو۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس سے لوگوں کو یہ بتانا مقصود ہو کہ شہادت کے باب میں اسی نظام اور قاعدے کی اتباع کی جائے گی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضع فرمایا ہے، اگرچہ مدعی کا جھوٹ بولنا کبھی بھی ثابت نہ ہوا ہو۔ اور اس کو سچا ثابت کرنے کے لیے یہ شخص ہی بیان دے جو جھوٹ کے نام سے بھی واقف نہ ہو بلکہ اس سے بھی بڑھ کر وہ ہو جس کے جو انان اہل جنت کے سردار ہونے کی شہادت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے۔

مزید برآں سید علیؓ کی روایت یہ بتاتی ہے کہ حضرت علیؓ پر کس درجہ یقین رکھتے

تھے۔ اور اس کے فیصلوں پر کس قدر اطمینان و رضا کا اظہار کرتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ عدالت کے سامنے سب لوگ برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ عدالت میں شہادت کو ہی ترجیح دی جائے۔ مدعی کی اس ذاتی ثقاہت کو نہ دیکھا جائے جس کے ساتھ وہ پہلے سے عوام میں مشہور ہیں۔ قاضی کے لیے بھی یہ جائزہ نہیں کہ وہ سابقہ اعتماد کو پیش نظر رکھے۔ بلکہ وہ ان دلائل کی بنا پر فیصلہ دے۔ جو جھگڑا کرنے والے فریقوں نے اس کے سامنے پیش کیے ہیں، یہ ہیں وہ طعن جن سے المجموع کا راوی مطعون ہے۔

پھر طعن المجموع کی سند اور متن میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور اس ضمن میں راوی کو شدید نقد و جرح کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

نیز معتز ضمین نے متن کے بعض حصوں کی غلطیوں کی نشان دہی بھی کی ہے۔ لیکن زبیدیہ نے تنقید کی ان دونوں نوعیتوں کی ترویج کی ہے۔ انھوں نے ناقدین کے اس طعن کی بھی تغلیط کی ہے جو وہ راوی کی ذات میں روا رکھتے ہیں۔ اور اس کا بھی رد کیا ہے جو وہ نفس المجموع کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر ناقدین اور راویوں کی ساری گفتگو کا تحقیقی نظر سے جائزہ لیا جائے تو ہم آسانی سے ان واضح نتائج تک پہنچ جائیں گے۔

۱۔ بیشتر معتز ضمین کے اعتراض کا مدعا یہ ہے کہ راوی ابو خالز ثقہ نہیں۔ اس اعتراض کی اصل وجہ مذہبی اختلاف ہے اور محض مذہبی اختلاف کی بناء پر راوی کو یہ ثقاہت سے گرا دینا صحیح نہیں۔

اس ضمن میں ہم نے قارئین کے مطالعہ کے لیے امام شافعیؒ کا حوالہ دیا ہے۔ اس جلیل القدر امام نے متعدد لوگوں پر اپنے فکر و خیال سے جداگانہ خیالات رکھنے کا الزام

عائد کیا ہے، لیکن اس کے باوجود صف ان کو صادقین کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

علاوہ ازیں نفع حنفی کی رو سے تو یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ تمام مسلمان عادل ہیں۔ سوائے اس شخص کے جس پر حد قذف لگ چکی ہو، یا جو کاذب مشہور ہو چکا ہو۔ مگر کذب کی شہرت المجموع کے راوی میں تو نہیں پائی جاتی۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ خطابیہ کے علاوہ قاضی تمام اہل بدعت کی شہادت کو بھی قابل قبول سمجھتے تھے۔ خطابیہ و انفس کا وہ فرقہ تھا جو شہادت کے معاملہ میں محتاط نہیں تھا۔ اس میں کا کوئی آدمی کسی دوسرے کے مشاہدہ معائنہ کی بنا پر اگر یہ کہہ دے کہ خود میں نے یہ بات دیکھی یا میرے شاہدوں میں آئی ہے تو وہ اس شہادت کو جائز تصور کرتے تھے۔ لہذا قضاۃ نے اس بنا پر ان کی شہادت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

۲۔ راوی کی طرف جو طعن منسوب کئے گئے ہیں وہ طعن مطلق ہیں۔ ان میں کوئی ایسا واقعہ ذکر نہیں کیا گیا جس میں اس کا کذب ثابت کیا گیا ہو۔ جہاں اس پر کچھ لوگ الزام عائد کرنے والے ہیں وہاں اس کا تزکیہ کرنے والے بھی موجود ہیں۔

داخل رہے یہ مطلق تزکیہ قابل قبول ہوتا ہے لیکن مطلق طعن قابل قبول نہیں ہوتا اس لیے کہ مطلق تزکیہ اس کے ہمیشہ سچ بولنے کی شہادت دیتا ہے، لیکن طعن مطلق میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ وہ ہمیشہ سچ بولنے کی شہادت دے۔ اس لیے کہ طعن کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ واقعات پر مبنی ہو۔

۳۔ طعن راوی کے تمام تر روایت کردہ المجموع میں نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس کے بعض حصوں میں پایا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس کا مطعون حصہ یا تو

اس سے صدق کا قوی شائبہ ہوگا یا دوسری جانب سے ضعیف ہوگا۔ اگر یہ صحیح ہے تو اصل متن کو مطعون نہیں قرار دیتا اور اگر اس کے بعض حصوں کو درست ٹھہراتا ہے تو مجموعہ کے بدست ہی کم اور حقیر سے حصہ میں طعن ہوگا۔ باقی میں نہیں۔ بعض اجزاء میں طعن تو احادیث کی صحیح ترین کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اسی کتاب کے ایک مقام پر ہم اس پر تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔

بخاری جو جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ترین کتاب ہے، اس کے بھی بعض رجال، اور بعض مرویات پر اعتراض وارد کیے گئے ہیں، لیکن یہ بات نہ تو اس کو روایات کے بارہ میں اپنے صحیح ترین مقام سے گراتی ہے اور نہ اس کے درجہ قبولیت عامہ کو مجروح کرتی ہے۔

۴۔ رہی یہ بات کہ بعض ائمہ زیدیہ کی آرا اس کے خلاف ہیں تو اس کی کافی حد تک تردید ہو چکی ہے۔ پورے موازنہ کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کے وجوہ قبولیت وجوہ طعن و الزام سے زیادہ راجح ہیں۔ اسی بنا پر ہم روایت ابو خالد کی صداقت کو ترجیح دیتے ہیں۔ تاہم بحث مکمل کرنے کے لیے اس کی روایت کے متعلق دو باتیں بیان کرنا ضروری ہیں:

ایک: روایت کتاب کے طبقات کا ابو خالد کی طرف درجہ صحت کو پہنچانا۔

دوسرے: اس کو فرقہ زیدیہ کے خواہم کا شرف قبولیت بخشنا۔

ایک فکر انگیز مسئلہ

روایت ”المجموع“ کے طبقات

شرف الدین الحسین بن احمد بن الحسین شارح ”المجموع البکیر“ نے اپنی کتاب ”الریض النضیر“ میں ذکر کیا ہے کہ المجموع کی روایت میں اس کے راوی ابو خالد کی سند امام زید رضی اللہ عنہ سے ملتی ہے۔ یہ محقق شارب جمادی الاولیٰ ۱۲۲۱ ہجری میں فوت ہوا۔ یعنی اس نے تقریباً گیارہ صدیوں کے طبقات روایت ذکر کیے ہیں اور بلاشبہ یہ ایک طویل سلسلہ روایت ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ اس سلسلہ کے تمام روایات اگرچہ ثقافت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ہم ان کے ثقہ ہونے کا یقین نہیں کرنا چاہتے۔ تاوقتیکہ خود المجموع کے راوی تک نہ پہنچ جائیں۔ بلکہ جو بات ہمارے نزدیک زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ تیسری ہجری کے نصف تک روایات کا مرتبہ صدق و عدل بیان کر دیا جائے۔

اس لیے کہ کتب حدیث و سنت کی شہرت و اشاعت اسی زمانہ میں ہوئی اور اسی دور میں علماء نے انھیں قبولیت عامہ کی سند عطا کی۔ پھر ان کے بعد ایک زمانہ نے ان کو شرف قبولیت سے نوازا۔ کیوں کہ جو دور صدق و صفا سے مشہور تھا اس میں ان کی ثقاہت کا ثبوت مل چکا تھا۔

گفتگو کا دوسرا انداز یہ ہے کہ اسی زمانہ خیر میں امام ہادیؑ بھلی بن حسین عالم وجود میں آئے۔ جو مذہب زیدیہ کے دوسرے امام شمار ہوتے ہیں۔ ضروری ہے کہ ہم روایات کو اسی جلیل القدر امام کی وجہ سے پہچانیں اور ان کی ثقاہت کا اندازہ انھیں سے کریں۔ نیز اس کی ثقاہت اور جس چیز کو انھوں نے اس کی اور اس زمانہ کی طرف منسوب کیا، اس کی توثیق کریں۔

مشہورات المجموع کے بیشتر حصہ کو انھوں نے قبول کیا۔ اگر اس کے کچھ حصہ کی مخالفت بھی کی ہے تو یہ مخالفت پوری کتاب کی مقدار ثقاہت کو نقصان نہیں پہنچاتی۔ اس کی مخالفت کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کے مصنف نے صحابہ و غیر صحابہ کی آراء کو اختیار کرنے میں آزادی و حریت سے کام لیا ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ وہ خود مجتہد تھے۔

الروضة النضر کے مصنف شہیر نے المجموع کے سلسلہ روایات میں ذکر کیا ہے کہ پہلا شخص جس نے ابو خالد سے روایت کی وہ ابراہیم بن زبرقان ہے۔ طبقات زیدیہ میں مذکور ہے کہ اس نے ابو خالد واسطی سے امام زید کے دونوں مجموعے روایت کیے ہیں۔ مجموع الحدیث بھی اور مجموع الفقہ بھی۔

پھر اس سے لوگوں کی بہت بڑی تعداد نے ان مجموعوں کو روایت کیا جن میں

ابو نعیم الحافظ بھی شامل ہے اور یہ وہ شخص ہے جس سے ائمہ زیدیہ نے احتجاج و استدلال کیا ہے اور اسے ثقہ قرار دیا ہے؛ بلکہ بعض محدثین نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ ابن معین نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔ ان کے شاگرد نصر بن مزاحم کا کہنا ہے:-

”وہ بہترین مسلمانوں میں سے تھا۔“

اس نے ابو خالد سے وابستگی اختیار کر لی تھی اور اس سے وہ دونوں مجہوشے حاصل کیے جو ابو خالد نے مرتب کیے تھے۔ یہ ۱۸۳ ہجری میں فوت ہوا۔ یہ بھی اپنے شیخ ابو خالد کی طرح ناقدین کے نقد و جرح کا شکار ہوا۔ اس پر بھی مطاق اور غیر معین طعن عائد کئے گئے۔ اس کے ناقدین میں بعض محدثین بھی شامل تھے جو ہر اس صاحب مذہب کو جو ان کے سیاسی مسلک یا بعض اعتقادی مسائل میں ان کے خلاف ہوتا تھا، غیر ثقہ سمجھتے تھے۔ جرح و طعن کی یہ نوعیت بالکل اسی طرح کی ہے جس طرح کہ ان رد و نقض کی طرف کی جاتی ہے جو یہ چاہتے ہیں کہ اپنے آپ کو محبت آل بیت گے یہ مخصوص کر لیں۔ یا ان لوگوں کی سی ہے جنہوں نے ائمہ اہل بیت میں سے بعض کی تقدیس کو ضروری ٹھہرا لیا ہے

لیکن زیدیہ کا یہ حال ہے کہ انہوں نے سب کا تزکیہ کیا ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں کسی کو بھی مطعون نہیں قرار دیا۔ اسی طرح اعتدال پسند اثنا عشری امامیہ نے بھی ان کے تزکیہ کی شہادت دی ہے۔ چنانچہ بیج البلاغہ کے شارحین ابن ابی الحدید نے کہا ہے کہ:

”وہ رجال حدیث میں سے ہے۔“

ابراہیم بن زبرقان سے المجموع کو نصر بن مزاحم نے اخذ و قبول کیا۔
 جس طرح ابو خالد سے اخذ و قبول میں ابراہیم بن زبرقان منفرد نہیں تھا۔
 اسی طرح نصر بن مزاحم بھی اس معاملہ میں منفرد نہیں ہے۔
 نصر بن مزاحم نے ابراہیم سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ
 المجموع کی تمام احادیث میرے پاس ابراہیم بن زبرقان نے ابو خالد سے
 بیان کیں۔

کہتے ہیں نصر نے المجموع کو دو سندوں سے روایت کیا، ایک سند عالی
 ہے اور دوسری نازل ہے۔ اس نے برادر راست ابو خالد واسطی سے بھی اسے
 روایت کیا۔ جس طرح اس سے نیچے کی سند سے ابراہیم بن زبرقان سے روایت
 کی ہے۔

نصر محدث بھی تھا اور مورخ بھی، یہی وہ شخص ہے جس نے واقعہ صفین
 کی تاریخ لکھی۔ اس کے متعلق اصفہانی کا کہنا ہے :-

”نصر حدیث اور نقل میں اونچا درجہ رکھتا تھا۔ اس نے محمد
 بن محمد بن زید کے واقعات جمع کیے، اور محمد بن محمد بن زید نے اسے
 بازار کا نگران اور محاسب مقرر کیا تھا۔“

یہ شخص زید کے نزدیک ثقہ اور ان کے ائمہ کے نزدیک مقبول تھا۔
 یہ اس درجہ مستعد تھا کہ اس سے امام باقر علی الحق یحییٰ نے اپنی کتاب الطلاق

میں احکام روایت کیے۔

بیشتر وہ لوگ جو بر بنائے مذہب نصر کی مخالفت کرتے ہیں اس کے صدق پر معترض ہوتے ہیں۔ اور انھیں میں سے وہ ہیں جو وجہ طعن اس کے مذہب کو قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ذہبی نے اسے رافضیت کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ وہ رافضی نہیں ہے، اس لیے کہ زیدی سب کے سب یا ان کے بڑے بڑے ائمہ، شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) کی امامت کے منکر نہیں ہیں۔ البتہ جارد رویہ اس باب میں امام زید کے مذہب و مسلک کے تارک ہیں۔ انھوں نے امام زید رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد امامت شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے انکار کر دیا تھا۔

لیکن نصر بن مزاحم اس عقیدہ کا حامل نہیں تھا بلکہ وہ اس قسم کا زیدی تھا کہ جو امام زید کی اولاد کا حامی و ناصر تھا اور ان لوگوں میں سے تھا کہ زیدیہ کی آراء و مذہب کو اپنے لیے نشانِ راہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا ذہبی کا اس کو رافضی سے مطعون کرنا درست نہیں۔ یہ بات اسی صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ ذہبی اس وہم میں مبتلا ہوں کہ سبھی شیعہ رافضی ہوتے ہیں۔

خود امامیہ اس پر معترض ہوئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کی نوعیت محض مذہبی اختلاف ہے، اور اس کو طعن مطلق قرار دیا جائے گا جو قطعاً لائق التفات نہیں۔

نصر ان زیدیہ میں سے تھا، جنھوں نے محمد بن محمد بن زید کے ساتھ جبکہ انھوں نے ۹۹ھ ہجری میں مامون الرشید پر خروج کیا، شرکت جہاد میں

شرفِ تقدیم حاصل کیا تھا۔ ان کے لشکر کا کمانڈر ابو السرا یا تھا اور وہ جیسا کہ
 ہم نے ادبِ اشارہ کیا، محمد کی طرف سے بازار کا نگران تھا۔ اس کی زیدی شیعیت
 نے اسے فقہ و مطالعہ پر ہی قانع نہیں رہنے دیا بلکہ اس نے مجاہدین کے ساتھ
 میدانِ جہاد میں بھی اپنی ذمہ داریوں کو نبھایا۔ اور وہ جن خصوصی اختیارات کا حامل
 تھا۔ ان کے پیش نظر بازار کی نگرانی و تولیت بھی اسے سونپی گئی۔

نصر بن مزاحم نے تیسری صدی ہجری کے نصف اول میں وفات پائی۔

جیسا کہ آپ نے معلوم کر لیا نصر بن مزاحم نے المجموع کو ابو خالد اور دوسرے
 حضرات سے روایت کیا۔ اور خود نصر سے بہت سے لوگوں نے روایت کیا، جن میں
 سلیمان بن ابراہیم بن عبید مجاہد بھی شامل ہیں۔

اس نے المجموع کے دونوں حصوں۔ فقہی اور حدیثی۔ کو ابو خالد واسطی کی
 ترتیب سے روایت کیا۔ وہ بھی تمام زیدی روایات کی طرح جمہور محدثین کا نشانہ طعن
 تھا۔ انھوں نے اس کو اس کے تشیع کی بنا پر ضعیف قرار دیا۔ نیز وہ امامیہ کا
 بدِ طعن بھی تھا، انھوں نے اس کو اس لیے ضعیف ٹھہرایا کہ اس نے امامتِ
 شیخین (ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما) کی نفی نہیں کی۔

المجموع کو بہت سے زیدیوں نے سنا اور سب نے اس کی توثیق کی۔ اس کے
 ناقلین میں سے ایک ناقل نے تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں فقہ زیدی کے
 اصول منفرع کئے۔ اور اس کے ابواب میں ترتیب و توسیع کی۔

سلیمان کا انتقال بھی تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں ہوا۔

سیلمان سے المجموع کو اس کے نواسے علی بن محمد بن احمد بن حسن نخعی نے روایت کیا۔ ان کا یہ نواسہ مشہور فقیہ تھا، وہ اپنے زمانہ کے فقہا حنفیہ سے ربط و تعلق رکھتا تھا۔ کیوں کہ اس کا خاندان فقہ حنفیہ کی امامت میں خاص شہرت کا حامل تھا خود اس کا شمار فقہا حنفیہ میں ہوتا تھا اور اپنے زمانہ میں ان کا شیخ سمجھا جاتا تھا۔ ذہبی نے اسے شیوخ حنفیہ میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ حنفیہ کا شیخ علی بن محمد بن احمد بن حسن نخعی ۲۲۵ھ ہجری میں فوت ہوا۔

اس اعتبار سے وہ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک مقام تزکیہ پر فائز تھا۔ اسی بنا پر وہ اس طرح ہدف طعن نہیں بنا جس طرح کہ اس کا نانا اور اکثر روایت زیدیہ ہدف طعن بنے۔ اس کا ذکر طبقات حنفیہ میں ہوا ہے، اور اس میں علی بن محمد بن حسن کا سی نخعی لکھا ہے اور سن و وفات ۲۲۵ھ تحریر ہے۔

وہ بلاشبہ زیدیہ کے نزدیک ثقہ تھا۔ اس نے المجموع ۲۶۵ھ ہجری میں اپنے دادا سے پڑھا۔ اور شاید ہی وہ علی ہے جس نے فقہ زیدی اور فقہ حنفی کے درمیان رابطہ و تعلق کی ایک مضبوط گرہ باندھ دی۔ چنانچہ ہم بہت سے فقہی فروعی مسائل میں دونوں مذاہب کی فقہ کو ہم آہنگ پاتے ہیں۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے بعض فقہی اصول حنفی مذاہب کے باطل موافق ہیں۔ اگرچہ وہ اس کے علاوہ دوسروں کے ساتھ بھی ایک طویل حد تک قدم سے قدم ملا کر اکٹھے چلے جاتے ہیں۔

علی بن محمد سے المجموع کو بہت سے لوگوں نے روایت کیا، جن میں عبدالعزیز بن اسحاق بھی شامل ہیں، جو بغداد میں فرقہ امامیہ کے شیخ تھے۔ ان کا ذکر طبقات زیدیہ میں آیا ہے۔ انہوں نے امام زید بن علی کا مجموعہ فقہی ”کبیر“ جو ترتیب وار ہے۔

اور مختلف ابواب میں تقسیم ہے۔ علی بن محمد نخعی سے روایت کیا۔ ان کے علاوہ اگرچہ اسے اور بھی بہت سے حضرات نے روایت کیا لیکن اس کی روایت میں خصوصیت انھیں کو دی۔

پھر عبدالعزیز بن اسحاق سے بہت لوگوں نے اسے اخذ و قبول کیا۔ عبدالعزیز اہل سنت میں سے جمہور محدثین کے نزدیک اور خود امامیہ کے نزدیک ہدف طعن تھا لیکن اسے زیدی سب کے سب متفقہ طور پر مرکز توثیق و تصدیق قرار دیتے تھے۔ اسی بنا پر ان کی بہت بڑی تعداد نے اس سے المجموع کو روایت کیا۔ یہاں تک کہ ناطق بالحق سید ابوطالب نے بھی اس سے روایت کیا۔

جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ نخعی فقہ حنفی اور فقہ زیدی کی تعلیم و مطالعہ کے منبع تھے اور اس کے باوجود کہ وہ امام زید سے المجموع کے راوی تھے، ان کو حنفیہ کا شیخ سمجھا جاتا ہے، تو ابوطالب نے بھی اہل بیت سے روایات کو اور جو اخبار و احادیث ان کے پاس مع ان احادیث کے جو اہل سنت کے نزدیک معروف ہیں موجود تھیں، جمع کرنے کا شرف حاصل کیا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس نے سنن ترمذی بھی روایت کی لیکن اسے باقاعدہ استاذ سے سیکھا اور پڑھا نہیں جس طرح روایات احادیث کا عام دستور اور قاعدہ ہے۔

ذہبی نے اس بات کو اسباب لعن میں شمار کیا ہے۔ لیکن اس طعن کا اس طرح ازالہ ہو جاتا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں شائع ہو چکی تھیں اور ان کے مشمولات و مندرجات شہرت عامہ حاصل کر چکے تھے، اس لیے انھیں باقاعدہ استاذ سے

سیکھے اور پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے تیسری صدی ہجری میں یعنی تیج تابعین کے بعد جو کچھ مشہور اور شائع ہوا، اسے اشتہار و اشاعت میں حجت نہیں گردانا۔ کیوں کہ علم حدیث و سنت مدون و مرتب ہو کر شہرست عامہ حاصل کر چکا تھا۔ ضعیف و قوی تمام احادیث لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھیں اور کوئی گوشہ مخفی نہ رہا تھا۔

ان راویوں کے بعد جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان کے شاگردوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ جو اپنے استاد اور وہ اپنے استاد سے روایت کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ چوتھی صدی ہجری تک جا پہنچتا ہے جب فقہی مسائل کثرت سے مدون ہو گئے تھے اور فقہ زیدی عالم اسلام کے آفاق و اطراف میں پھیل گئی تھی۔ یہ اسی اشار کی بات ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ اس دوران میں فقہ زیدی سے بے شمار فروعی مسائل استنباط کئے گئے۔ امام زید کے آثار و ارثہ روایت میں لاتے گئے اور وہ احادیث ترتیب وار روایت کی گئیں جو انھوں نے فقہ و حدیث کے باب میں المجموع الکبیر کے طریق کے علاوہ دوسرے طرق سے روایت کی تھیں۔

اسی دوران میں امام ہادی الی الحق یحییٰ کا ظہور ہوا، جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس مذہب کا احیاء کرنے والے ہیں، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا دعوت کا اہتمام فروعی مسائل کے استنباط کی ذمہ داری اور استخراج مسائل کے سرچشموں کی عنان انھیں کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے اپنے اور مذاہب جمہور کے بعد کو

ختم کر کے باہم قریب کیا، فروغی مسائل کو مستند حیثیت میں بدلا، اور ان کی باگ ڈور اصول کی طرف موڑی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صدق و تردید کے اعتبار سے اس کی حیثیت مختلف مذہبی کتابوں کی سی ہو گئی۔ اور وہی صورت اختیار کر لی جو خصاف اور طحاوی وغیرہ ائمہ احناف کی کتابوں کی ہے۔ درحقیقت تمام مذاہب فقہ کی ہی شکل ہے۔

تیسری صدی ہجری کے بعد تدوین و ترتیب کا جو دور آیا۔ اس نے مختلف علوم و فنون کے بکھرے ہوئے دقائق و حقائق کو مرتب شکل میں یکجا کر دیا، اور علماء نے ہر مذہب کی کتابوں کی تعلیم و قبولیت کو اپنے لیے ضروری ٹھہرا لیا۔ جب انھوں نے اپنے مصنفین و مرتبین کی زندگی ہی میں شہرت حاصل کر لی تو ان کے ثبوت کے لیے مزید دلیل و سند کی کوئی ضرورت ہی باقی نہ رہی۔

المجموع کی قبولیت

علماء زید نے المجموع کو قبولیت کی نظر سے دیکھا ہے۔
 ہم نے وہ تمام وجوہ طعن بھی مختصر طور پر ذکر کر دیئے ہیں جو کسی نہ کسی انداز
 سے اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ اور زید نے معتضین کے اعتراضات
 کی جو تردید کی ہے وہ بھی بیان کر دی ہے۔ ساری بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے
 ہیں کہ المجموع کے اولین راوی میں اعتراض کی بنیاد، مذہبی اختلاف ہے اور اس کی
 نوعیت طعن مطلق کی ہے جو واقعات کو اس طرح ثابت نہیں کرتا۔ جس سے اعتراض
 میں زور اور وزن پیدا ہو جائے۔ لہذا ہم ان لوگوں کے ہم نوا نہیں جنہوں نے اعتراضات
 کو مبہم اور بے ثبوت ہونے کی وجہ سے مسترد کر دیا ہے۔

المجموع کے متن سے متعلق جو اعتراضات کئے جاتے ہیں وہ بھی قابل قبول نہیں
 ہیں۔ اس لیے کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جن روایات کے بارہ میں راوی پر یہ الزام

عامد کیا جاتا ہے کہ ان کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف صحیح نہیں مگر ان روایات کے عین مطابق ہیں جن کی نسبت روایت حضرت علیؑ کی طرف جمہور محدثین کے نزدیک پایہ تکمیل کو پہنچ گئی ہے۔ لہذا یہ اعتراض بھی اس لائق نہیں کہ اس کو درجہ صحت عطا کیا جائے بلکہ اس سے تو مشمولات المجموع کی صحت و زکا کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ نہ کہ اس کی تردید کا! اس سے بھی بڑھ کر کہنا چاہیے کہ تلاش و جستجو اس کے سچا ہونے کی شہادت دیتی ہے۔ اس کے مبنی پر کذب ہونے پر دلالت کناں نہیں ہے۔

کبھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ تنہا ابو خالد واسطی ہی امام زید کا شاگرد نہ تھا اس کے تو بہت سے شاگرد تھے۔ لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ ایک ابو خالد ہی ان سے روایت کرتا ہے۔

یہ اعتراض واقعی اہم ہے، لیکن اس کا جواب تین پہلوؤں سے دیا جاتا

ہے۔

۱۔ ایک وہ جو الروض النضر کے شاح نے دیا ہے اور جس کا ذکر ہم گذشتہ اوراق میں کر چکے ہیں۔ یعنی شدید مظالم سے تنگ آکر اور اس بنا پر کہ ان کا پیچھا کیا گیا۔ امام زید کے شاگرد مختلف شہروں میں منقسم ہو گئے تھے اور در دراز کے علاقوں اور مملکتوں میں چلے گئے۔ کچھ تقبیہ کی پناہ لینے پر مجبور ہو گئے اور بعض روپوش ہو گئے تھے۔ جس کا منطقی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ نہ وہ ایک جگہ اکٹھے ہو سکیں، اور نہ امام زید سے زیادہ تعداد میں روایت کر سکیں۔ مگر جب وہ امام کی مردیات کی جمع و تدوین پر مطلع ہوئے تو انھوں نے اس کی توثیق کر دی۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مختلف مذاہب کی کتابوں کے راوی ایک یا دو ہی ہیں چنانچہ حنفی مذہب کی کتابوں کے مدون اور ان کے مندرجات کے راوی امام محمد بن حسن شیبانی ہیں۔

اس میں کیا معقولیت ہے کہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد اور ان کے شاگرد ابو یوسف کے شاگرد صرف ایک محمد بن حسن ہی ہوں؟ ان کے بہت سے شاگرد تھے۔ لیکن ان کی فقہ کی جمع و تدوین اور ان کی مرویات کو یکجا کرنے کی طرف سوائے محمد بن حسن کے کسی نے عنان توجہ نہیں مبذول کی۔ مگر یہ چیز اس میں طعن کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتی، اس لیے کہ امام کے تمام شاگردوں نے اس کو متفقہ طور پر اخذ و قبول کر لیا تھا، اور اس کے استناد و استدلال میں کسی نے کبھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔ تنہا سحنون نے عبدالرحمن بن قاسم سے مدونہ کی روایت کی، لیکن علماء نے اسے باقاعدہ شرف قبول بخشا اور کسی نے یہ اعتراض نہ کیا کہ عبدالرحمن بن قاسم اقوال امام مالک کو روایت کرنے میں منفر د ہے، اس لیے کہ اکثریت نے اسے قبول کر لیا تھا۔ اسی طرح امام شافعی کی فقہ کا راوی ربیع بن سلیمان مرادی المؤذن ہے لیکن کسی نے نہ تو امام شافعی کی کتاب الام پر کوئی اعتراض کیا اور نہ الرسالہ کو اس بناء پر بد طعن ٹھہرایا کہ امام شافعی سے ان کی روایت میں ربیع منفر د ہے۔ محض اس لیے کہ ان کے معاصرین نے اس کی روایت کو قبولیت کی سند عطا کر دی تھی جس کا نتیجہ یہ تھا کہ تمام بلاد اسلامی کے شوافع، امام شافعی کا علم ان کی کتاب الام سے حاصل کرتے تھے اور اسی سے مسائل متفرع کرتے تھے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ علماء نے اس مجملہ علیہ کو قبول کر لیا جس پر الجمیع متل ہے ہم اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

علماء کے نزدیک المجموع کے اخذ و قبول کی اوداد

زید یوں نے المجموع کو ہر دور میں شرف قبول بخشا ہے اور اس کے مندرجات کی خود امام زید کے بیٹے عیسیٰ نے توثیق کی ہے۔ ابو خالد واسطی کے معاصرین میں سے اس پر کوئی بھی معترض نہیں ہوا، یا کم از کم یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ معاصرین میں سے کسی نے اس پر کوئی اعتراض وارد کیا ہو۔ جن لوگوں نے اس کی مخالفت میں اظہار رائے بھی کیا تو اس کے بعض مشمولات کے بارہ میں کیا۔ مثلاً امام ہادی علیہ السلام کے رجحانات اس کے خلاف ہیں، مگر اس کے حدود اختلاف اس کی بعض روایات اور بعض فقہی معاملات تک محدود ہیں، اس سے آگے نہیں۔ انھوں نے اس کو مطعون بالکذب قرار نہیں دیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ زید یہ نے ایسی مختلف و متعدد عبارتیں نقل کی ہیں، جو اس کے اخذ و قبول پر دال ہیں۔

اس ضمن میں روض النفر میں لکھا ہے :

المجموع ان کتابوں میں سے ہے جو شیوخ اہل بیت اور ان کے شیعہ کے

درمیان مشہور و متداول ہیں۔ اس کے بارہ میں آئمہ کی جو یہ تصریحات ہم نے نقل کی ہیں وہ گزشتہ صفحات میں گزر چکیں۔ ان کا مفہوم یہ ہے کہ اس کو اخذ و قبول کی سند عطا ہو چکی ہے۔

حافظ ابن حجر نے بھی ابن صلاح پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ وہ مشہور کتاب ہے کہ جو ہمارے اس دور سے لے کر اپنے مصنف بشیر کے زمانہ تک سنن نسائی وغیرہ کی طرح سند کے اعتبار سے ایسا مقام شہرت حاصل کر چکی ہے جس نے اس کو نقد و جرح سے بالا کر دیا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اہل بیت نے اس پر مہر قبولیت ثبت کی ہے۔ چنانچہ اسی شرح، الروض النضر میں ہے:

”المجموع الكبير کو اہل بیت میں قبولیت تامہ حاصل تھی۔ امام ہادی علی الحق عز الدین بن حسن نے امام زید کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان کی کتب فقہ میں المجموع بھی شامل ہے اور یہ پہلی کتاب ہے جو مسائل فقہ میں جمع کی گئی۔ اور اسے امام زید سے ابو خالد سہلی نے روایت کیا۔ امت نے اس کو شرف قبول سے نوازا۔ یہاں تک کہ امام محمد بن مظہر نے ”منہاج الحبلی“ کے نام سے دو جلدوں میں اس کی شرح لکھی جس میں بڑے بڑے علمی عجائب و نوادر جمع کئے گئے ہیں

امام ابو طالب نے تذکرہ میں لکھا ہے وہ المجموع جس کو ابو خالد سہلی نے امام زید

بن علی سے روایت کیا وہ بڑا ہی مشہور و معروف ہے۔

اسی طرح امام بیہقی بن حسن بن محفوظ نے اپنے رسالہ الشتویہ میں لکھا ہے کہ خاندان اہل بیت رضی اللہ عنہم کی فقہ قاسم اور ہادی سے پہلے امام زید بن علی کے مجتہد کے صوا جمع نہ ہوتی تھی۔

اس سے ظاہر ہے کہ نہ کسی نے سند کتاب پر اعتراض کیا نہ ابو خالد کی طرف نسبت روایت کو غلط ٹھہرایا، نہ ابو خالد کی ذہانت کو مشکوک قرار دیا۔ نہ اس کے متن میں شک و شبہ کا اظہار کیا۔ جب معاملہ یہ ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ علماء کا اس کو قبولیت کی نظر سے دیکھنا، بالخصوص اہل بیت میں سے ابو خالد کے معاصرین کا اسے شریعت قبول بخشا، اس کے صدق کا غماز ہے، اور ابو خالد کے نفرد کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ اس صورت میں اس پر نقد و جرح کو حق بجانب قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

جس طرح علماء کا ان کتابوں کی روایات کو سند قبولیت غلط کرنا جو امام احمد نے روایت کی ہیں، انفرادیت کے تمام شبہات کا ازالہ کر دیتا ہے اس طرح یہاں بھی زید یہ کا اخذ و قبول، قابل اعتبار گردانا جائے گا خصوصیت سے آل بیت کی قبولیت المجموع کے سچا ہونے پر دلالت کرے گی۔

جس مجتہد علمیہ پر علماء و محققین نے ہر قبولیت ثبت کر دی ہو، اس کو طعن و الزام کا ہدف ٹھہرانا بنیاد علمی کو زمین پر گرا دینے کی ایک قسم ہے اور اس سلسلہ علمیہ کو توڑنے کے مترادف ہے جس کی مختلف کڑیاں عصر حاضر کو گذشتہ دور سے مربوط رکھتی ہیں۔

اگر ہم مختلف مذاہب کے فقہی مجموعوں کی ثقافت کو جو تمام زمانوں میں قابل قبول مانے گئے ہیں ایسے پشت ڈال دیں، تو جن لوگوں نے ان کی جمع و کتابت کی ہے، ان سے ہمارے فکری روابط ختم ہو جاتے ہیں اور وہ علم فقہی جو اسلاف کے عمل و کردار کی مکمل تصویر کھینچتا ہے، کالعدم ہو کر رہ جاتا ہے۔ پھر یہ چیز محض فقہی تحقیقی علوم کی شان ہی کے منافی نہیں قرار پاتی، بلکہ تجرباتی علوم کے بھی خلاف جاتی ہے۔ کیونکہ عصر حاضر کے علماء و ورثہ سابقہ کے اہل علم کے تجربات کی بنیادوں پر ہی علم کے محل استوار کرتے ہیں وہ اسلاف کے تجربوں میں تشکیک پیدا کرنے میں وقت ضائع نہیں کرتے۔

بلاشبہ ہم نے کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا ہے جو ادبیات کے مطالعہ کے سلسلہ میں فرضی حقائق کو تسلیم نہیں کرتے اور نہ یہ مانتے ہیں کہ نظم و نثر کے کسی مجموعہ کو اگر لوگوں نے شرف قبول بخشا ہے تو وہ صحیح بھی ہے، یہ لوگ انکار مجرد کو علمی و تحقیقی قرار دیتے ہیں، حالانکہ بحث کا یہ انداز صحیح نہیں، اس لیے کہ بحث صرف انکار کے ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ بحث و تحقیق کے معنی یہ ہیں کہ وہ ثابت شدہ حقائق پر اپنے نتائج افکار کی بنیاد رکھے اور اگر نہیں انکار ضروری ہو تو اس کو مستند نہ ہونا چاہیے، خالی انکار بحث و تحقیق کے مترادف نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ جس چیز کو علماء شرف قبول عطا کر دیں وہ بہر حال قبول ہو گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی معاملہ میں بنیادی حیثیت قبولیت ہی کو حاصل ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل واضح نہ ہو جائے جو سلسلہ قبولیت کو توڑ ڈالے، یا

اس کی راہ میں رکاوٹ پیدا کر دے۔

اگر رکاوٹ کی دلیل، پایہ ثبوت کو پہنچ جائے اور وہ قطعی نفی کی طرف پہنچا دے تو ہم اس کو تسلیم کریں گے۔ کیوں کہ اس کی قبولیت اس کے مبنی بر صدق ہونے کی شاہد ہے۔ مثلاً کسی چیز کا اپنے قبضہ میں ہونا ملکیت کی دلیل ہے جب شہادت اس کے برعکس ہوگی تو اس پر ظاہری حالت دلالت کناں نہیں ہوگی۔ ہم اس کو تسلیم کر لیں گے۔

ہم نے مخالفین کے ان تمام دلائل کا مطالعہ کیا ہے جو قبول عامہ کو درجہ استناد نہیں دیتے، لیکن ہم نے ان کی کسی دلیل کو بھی اس سلسلہ میں شافی نہیں پایا لہذا اسے نظر انداز کر دیا ہے، اور اپنے استدلال کی بنیاد ظاہری پر رکھی ہے یعنی جس کو علماء اخذ و قبول کا درجہ عطا کریں وہی مستند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے فہم و فکر کی رسائی یہ قطعی اور حتمی فیصلہ کرتی ہے کہ المجموع کی قبولیت پر ہر تصدیق ثابت کر دیں۔ ہم فقہ امام زید سے وہی برتاؤ کرتے ہیں جو فقہان زیدیہ میں متداول ہے۔ اور جو زیدیوں نے امام زید کی آراء و روایات سے اخذ کیا ہے۔

ہم امام زید کو ایسی آراء سے ملوث نہیں کرتے جو زیدیوں کے نزدیک صحیح نہیں اور نہ ہم ان پر ایسی باتیں جبراً مٹھوتے ہیں جن سے وہ نا آشنا ہیں اگر ہم ایسا کریں گے تو اس باب میں زمانہ ہماری ہم نوائی نہیں کرے گا اور ہم فقہ امام زید کے ایسے مہندروں و آخذ تلاش کرنے میں ناکام رہیں گے، جو ان کے علماء میں متداول ہیں، جن پر تفریعات کی بنیاد رکھی ہے اور جن کو

ان کی طرف منسوب کیا ہے اور جن میں ائمہ اہل بیت نے فکر و اجتہاد سے کام لیا ہے۔

ان میں سے وہ بھی ہیں جو منقولاتِ امام زید سے اسی طرح اختلاف رائے رکھتے ہیں، جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اپنے شیخ امام ابو حنیفہ سے، ابن وہب سے اپنے شیخ و استاد امام مالک سے اور مرزئی اپنے شیخ امام شافعی سے اختلاف رکھتے تھے۔

اگر ہم امام زید کی فقہ کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کریں جس کی زید تاکید کرتے ہیں اور جس طرح ائمہوں نے اس کی روایات کو ایک دوسرے سے نقل کیا ہے، نیز جس طرح اکثر لوگوں نے یہ تصریح کی ہے کہ المجموع فقہ امام زید کی مکمل تصویر ہے تو ہمارے لیے غروری ہو گا کہ ہم بنیادی تعلیم میں المجموع کو قابل اعتماد گردانیں جیسا کہ ان کی اکثریت کا رجحان ہے اور اسے قبول کریں جیسا کہ فقہاء زید یہ کی بہت بڑی تعداد نے قبول کیا ہے۔

ایک اصولی بحث

امام زید سے روایت المجموع کی حقیقت

گذشتہ بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ المجموع کی صداقت کو اسی طرح مان لینا چاہیے جس طرح زیدیوں نے مانا ہے۔ بہر کیف ہم امام زید کے مذہب کی وہی تشریح کریں گے جو زید پر سننے کی ہے اور ان کی روایت کے رد و قبول میں زیدیوں ہی کے فیصلہ کو آخری اور حتمی سمجھیں گے۔

لیکن یہاں صفحہ ذہن پر یہ سوال نمایاں ہے کہ روایت المجموع کی حقیقت کیفیت کیا ہے ؟

کیا اسے امام زید کے زمانہ میں ہی اسی ترتیب سے اور انھیں کے قلم سے لکھا گیا؟ پھر اسے ابو خالد نے لے لیا اور اس کی اشاعت کی ؟

یا اس کے مسودہ کو اس نے امام زید کے پاس پایا اور ان کے سامنے من و عن

پڑھا؟

یا یہ کہ امام زید نے اس کا ابو خالد کو املا کر لیا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اپنی روایات کا بعض اوقات املا کر لیا کرتے تھے؟

یا یہ صورت ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت کے آثار و اقوال امام زید سے قبل کے ہیں اور کتاب میں درج ہیں، وہ ابو خالد نے امام زید سے بالمشافہ روایت کیے؟

یا ان کے کسی حصہ کا املا کر لیا اور بعض خود امام زید نے لکھے؟

پھر ان سب کو ابو خالد واسطی نے جمع کر لیا، اور اس کا نام اس بنا پر ”المجموع“ رکھا کہ یہ زید کی مرویات اور ان کی فقیہات پر مشتمل ہے۔ ان کی روایات کے مجموعہ کا نام ”مجموع الحدیث“ ہے اور آراء و افکار کا مجموعہ الفقہ!

اب ہم حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے تحلیل و تجزیہ کی راہ پر گام فرما رہے ہیں تاکہ معلوم کریں کہ کون سی راہ تاریخی حقیقت کے قریب تر ہے۔

پہلی بات کہ کیا اسے امام زید نے اپنے قلم سے جمع روایت کیا؟ اس کے بارے میں عرض ہے کہ اس کا کسی نے دعویٰ نہیں کیا، نہ اس کے ہمارے پاس دلائل و شواہد ہیں۔ اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ علماء نے اس مسئلہ پر تفصیل یا اختصار سے بحث کی ہے۔ ہم اس بات کو بالکل مستبعد سمجھتے ہیں۔

اس ضمن میں بنیادی بات تو یہ ہے کہ اس کا کسی نے دعویٰ ہی نہیں کیا اور پھر وہ زمانہ اس نوع کی کامل جمع و تدوین کا نہ تھا۔ اس دور میں امام زید ایسے

بزرگ کا اپنی فقہ و آراء کو معرض کتابت میں لانا بعید از عقل ہے کیونکہ یہ چیز اس زمانہ کی روح علمی کے ساتھ اتفاق نہیں کرتی اور اس میں جاری و ساری نظر نہیں آتی۔ اگر المجموع کو امام زید نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہوتا تو کوئی بھی یہ کہنے کی جرأت نہ کرتا کہ اس کی روایت میں ابو خالد منفرد ہے۔ اس صورت میں اسے ایک شہرت حاصل ہو جاتی اور سب کے علم میں آ جاتا اور اسے وہی مقبول عام حاصل ہو جاتا جو موطا امام مالک کا ہے۔ یا جمع و تدوین کے باب میں محمد بن حسن کی کتابوں کا ہے۔ تاہم اس کے باوجود آگے چل کر ہم وہ دلائل بیان کریں گے جو اس نقطہ فکر کے خلاف جاتے ہیں۔

اسی طرح ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ امام زید نے ساری کتاب املا کرادی اور ابو خالد نے اس کو امام سے املا کے ذریعے حاصل کیا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے اس قسم کا دعویٰ کیا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ابو خالد کا اس کی روایت میں منفرد ہونا ممکن ہی نہیں۔

یہی آخری بات کہ یہ کتاب کبھی تو امام زید سے روایت کی گئی اور کبھی انھوں نے ابو خالد کو املا کرادی۔ یہ وہ مفروضہ ہے جو دستور زمانہ سے بوقت کرتا ہے۔ اس سلسلہ میں ائمہ اہل بیت اور ان کے شاگردوں کی طرف سے ہمارے پاس شواہد کبھی موجود ہیں۔ ہم قارئین کرام کے مطالعہ کے لیے یہ بات عرض کر چکے ہیں کہ امام ابو طالب نے جو کہ ناطق بالحق کے لقب سے پکارے جاتے ہیں۔ المجموع کے بارہ میں کہا ہے۔

وہ المجموع جس کو ابو خالد نے جمع کیا اور زید بن غلی سے روایت کیا،

مشہور و معروف ہے۔ اس بات کی تعبیر کہ اس نے اس کو جمع کیا اور اس کی طرف نسبت جمع اس امر پر دال ہے کہ ابو خالد نے اسے امام زید سے روایت کیا پھر اس کی تدوین کی۔ یہ چیز اس امر کے متافی نہیں کہ اس کے دو مجموعے ہیں۔ ایک حدیث کا اور دوسرا فقہ کا! اس لیے کہ اس کی روایت دو قسم کی ہے۔ ایک روایت الحدیث اور دوسری روایت الفقہ!

نصر بن مزاحم نے اپنی روایت میں جو ابراہیم بن زرقان سے مروی ہے کہا ہے:

”اس نے میرے سامنے المجموع البکیر جو تمام تراویح خالد سے مرتب ہے پیش کی۔“

ان الفاظ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ابو خالد نے اسے ترتیب دے کر اور باب قائم کر کے لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ المجموع کی ترتیب و تبویب تمام تراویح خالد کی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو صراحت کے ساتھ ”ترتیب“ کا لفظ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ ”ترتیب و تبویب“ کے کلمات جو بار بار ذکر کئے گئے ہیں۔ ان کا مطلب یہی ہے کہ ان کی نسبت ابو خالد کی طرف ہے۔

اسی طرح ہم ایسی عبارتیں پاتے ہیں جو یہ اشارہ کرتی ہیں کہ ابو خالد نے زید بن علی کی حدیث اور فقہ کو روایت کیا اور پھر اس کو ایک کتاب میں جمع کیا جس کا نام

المجموعین (دو مجموعے) رکھا۔ ایک المجموع الفقہی اور ایک المجموع الحدیثی۔ !
 المجموع کے متن کو پڑھنے والا حدیث اور فقہ کے حصتوں میں واضح طور پر یہ فرق
 پائے گا کہ سلسلہ حدیث کو بیان کرتے ہوئے اکثر روایات میں راوی کہتا ہے :-
 ”حدثنی زید بن علی بن ریح عن جدہ علی علیہ السلام“

ذیل میں ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :-

(ا) ”باب التیمم“ میں روایت ہے :-

”حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ علی بن ابی طالب علیہ
 السلام قال اذ كنت فی سفر وحدثك ماء وانت تخاف العطش
 فتیمم واستقی الماء“

راوی ابو خالد کہتے ہیں، مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی۔ انھوں نے اپنے
 باپ سے، اور انھوں نے اپنے دادا علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بیان کی کہ
 اگر تم سفر میں ہو، اور تمہارے پاس پانی نہ ہو اور تمہیں پیاس کا خطرہ ہو تو نماز کے
 لیے تیمم کر لو اور پانی اپنے پاس بچائے رکھو۔

(ب) ”باب اوقات الصلوٰۃ“ میں المجموع الحدیثی کا راوی ابو خالد کہتا ہے :-

”حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ علی علیہ السلام فلا
 نزل جبریل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین ذات
 الشمس فامرہ ان یجلی الظہر الخ الحدیث“

مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی۔ انھوں نے اپنے والد محترم اور
 انھوں نے اپنے دادا حضرت علی علیہ السلام سے بیان کی کہ جبریل علیہ

رسول اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت آئے جب کہ سورج طہل چکا تھا
انہوں نے آپ کو حکم دیا کہ نماز ظہر ادا کر لیں۔ الیٰ اخر الحدیث
(بح) ”وفی زکوٰۃ الابل العاملة“ کے سلسلہ میں راوی کہتا ہے:-

حدثني زيد بن علي عن ابيه عن حيدة عن علي عليه السلام .

قال . ليس في الابل العوامل والحوامل صدقة

مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی۔ انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں
نے اپنے دادا علی علیہم السلام سے بیان کی، فرمایا، کہ کاشت کے کام آنے
والوں اور بار برداری کے اونٹوں پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اسی طرح جب راوی ابو خالد امام زید کے آثار روایت کرتا ہے تو اس موقع پر بھی
”حدثني“ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ یہ لفظ اس بات پر دلالت ہے کہ راوی شیخ سے
روایت کرتا ہے۔ اور ذہن میں اس ذخیرہ علی کو جمع کرتا ہے۔ لکھتا نہیں۔ یہ بھی ہو
سکتا ہے کہ پہلے تحدیث کی ہو۔ بعد میں املا رکیا ہو۔

روایت نفقہ کا انداز روایت حدیث کے انداز سے مختلف ہے۔ اس میں راوی
”سألت زيد عليه السلام“ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اور پھر اس کا جواب
بیان کرتا ہے۔ اس ضمن کی چن مثالیں ملاحظہ ہوں یہ۔

(الف) سألت زيد عليه السلام عن زكوة الحلي، فقال:- ”ذلك

للذهب والفضة ولا زكوة في الدر والياقوت والمؤلوء

وغیر ذلك من الجواهر“

”راوی کہتا ہے۔ میں نے امام زید علیہ السلام سے زیورات سے زکوٰۃ کے

بارہ میں سوال کیا۔ انھوں نے فرمایا۔ سونے اور چاندی سے تو زکوٰۃ ادا
 کرو۔ لیکن جو اہر میں سے موتی، یا قوت اور ہیرے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں
 (ب) زکوٰۃ کے سلسلہ میں منقول ہے :-

سألت زید بن علی علیہما السلام۔ عن مال الیتیم فی زکوٰۃ؟
 فقال۔ لا۔ فقلت ان بنی ابی رافع یردون عن امیر المؤمنین
 علی علیہ السلام۔ ان ذلک اموالہم۔ فقال نحن اهل البیت
 نشکر هذا۔

”میں نے زید بن علی علیہما السلام سے سوال کیا۔ کیا یتیم کے مال میں زکوٰۃ
 واجب ہے؟ فرمایا نہیں! میں نے عرض کیا۔ بنی ابی رافع امیر المؤمنین علی
 علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ان کے مال پر زکوٰۃ ادا
 کی۔ فرمایا ہم اہل بیت کو اس کی صحت سے انکار ہے۔
 کبھی راوی ”قال زید“ (زید نے کہا) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ جیسا کہ غلے کے لینے
 دینے کی صورت میں مشہور ہے کہ سود کی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں ابو خالد (راوی)
 کہتا ہے :-

قال زید بن علی علیہ السلام اذا اختلف النوعان مساکال فلا
 بأس به مثلاً بمثل ید بید۔۔۔

”زید بن علی نے فرمایا جو چیز وزن کی جاتی ہے، اگر اس کی جنسیں مختلف ہوں تو
 ان کے برابر برابر اور ہاتھ کے ہاتھ تباد لے میں کوئی ہرج نہیں۔۔۔

بہر حال فقہ و آثار کے باب میں المجموع کی عبارت ہمارے سامنے ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابو خالد نے اسے امام زید سے روایت کیا ہے۔ مدون و مرتب شکل میں حاصل نہیں کیا۔

اور ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہی چیز اس زمانہ میں اور اس کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ موجودہ ترتیب علمی کا پتہ تو دوسری صدی ہجری کے نصف اخیر سے چلتا ہے۔

البتہ اتنی بات صحیح ہے کہ اس زمانہ میں مذاکرات (تشریحی نوٹس) معرض تحریر میں لائے جاتے تھے۔ اور یہ سلسلہ تحریر تابعین بلکہ صحابہ کرام کے دور میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ اور تابعین کے آخری دور میں ان کی کتابت کے سلسلہ نے ہم گیری اور وسعت اختیار کر لی تھی۔ لیکن روایات کا معاملہ مختلف تھا، وہ باقاعدہ ان حضرات کے سامنے پڑھ کر حاصل کی جاتی تھیں، جنہوں نے ان کو مرتب و مدون کیا تھا۔

جب صورت حال یہ ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابو خالد واسطی نے پورے مجموعہ فقہ کو امام زید سے بالمشافہ روایت کیا۔ یا ممکن ہے کچھ حصہ کو اس نے امام سے املا کیا ہو اور کچھ حصہ کو مذاکرۃً روایت کیا ہو یعنی امام کے سامنے اسے پڑھا ہو بہر حال ابو خالد نے دونوں مجموعوں کو جمع کیا اور اسے فقہی ابواب میں مرتب کیا جس میں وہ آثار بھی یکجا کر دیئے گئے جو اہل بیت سے مروی ہیں۔ اور وہ فقہی مسائل بھی جمع کر دیئے گئے جن کی نسبت امام زید سے استنباط کے ذریعے پہنچے۔

اس تجزیہ کے بعد کسی کو اس وہم میں نہیں پڑنا چاہیے کہ یہ المجموع کی روایت کو مشکوک ٹھہرا دینے والا ہے۔ کیونکہ اس کی روایت کو سچا ثابت کرنے والے عناصر بہت زیادہ ہیں۔ اس نے مندرجات اور راوی میں لحن و الزام کی کوئی سنجیدہ نوعیت

سامنے نہیں۔ اہل مذہب نے اسے بنظر قبول دیکھا ہے۔ اور یہ فقہ زیدی کا اولین ماخذ
و مصدر قرار پا گیا ہے۔ اب اس میں گنجائش اعتراض کہاں ہے؟ بالمشافہ روایت
کے طرق کو ہدف قدح نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ بلکہ روایت کو شیخ سے بالمشافہ حاصل کرنا
تو روایت میں تزکیہ اور توثیق کی دلیل ہوتا ہے۔ تاکہ طریقہ نقل زمانہ کے رسم و رواج
کے ساتھ اس بنا پر ہم آہنگ ہو جائے کہ تدوین و ترتیب کا خاعد اس دور میں مکمل
نہ تھا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھتے کہ امام زید کے بعد تقریباً اٹھائیس برس
زندہ رہے لیکن ان کی زندگی میں ان کی فقہ و فن نہ ہو پائی۔ اسے ان کے سب شاگردوں
میں سے چھوٹے شاگرد محمد بن حسن شیبانی نے مدون کیا۔

جب معاملہ یہ ہے تو اس بات کو کیوں کر حیطہ تصور میں لایا جاسکتا ہے کہ المجموع کے
دونوں مجموعوں جیسی ضخیم کتاب کو امام زید نے خود اپنے قلم اور اپنی زبان و عبارت سے
لکھا ہو۔

ابو خال کی ترتیب و تبویب اس کتاب کی صحت کو بالکل متاثر نہیں کرتی۔ اس لیے
کہ امام محمد بن حسن شیبانی کی کتابوں کے بارہ میں مورخین فقہ کا کہنا ہے کہ ان کی ترتیب
میں بعض روایات نے کچھ رد و بدل کیا ہے لیکن امام محمد کی کتابوں کے مستند ہونے میں
کوئی شک نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سے متعلق سلسلہ بحث میں ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔
حقیقت یہ ہے کہ اب تک امام محمد کو نہ تو کسی نے کتب روایت کی اسناد کے
باب میں مورد طعن ٹھہرایا، نہ فقہ ابو حنیفہؒ کی نقل کو مشکوک قرار دیا اور جس شکل میں
عوام میں فقہ کوئی موجود ہے اس کو کسی نے ہدف اعتراض کبھی نہیں گردانا۔

مطبوعہ المجموع

فقہ اور حدیث دونوں پر مشتمل ہے

علمائے کرام اس پر اتفاق ہے کہ جس المجموع کو ابو خالد واسطی نے روایت کیا ہے اس میں فقہ اور حدیث دونوں موجود ہیں۔ درحقیقت یہ مجموعہ دو مجموعوں پر مشتمل ہے ایک کو ”المجموع المفقی“ کہا جاتا ہے اور دوسرے کو ”المجموع الحدیثی“۔ لیکن دونوں الگ الگ شکل میں نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی باب حدیث اور فقہ دونوں پر مشتمل ہے۔ مثلاً باب الصلوٰۃ میں اہل بیت کے آثار مروی ہیں۔ یہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت کیے جاتے ہیں۔ اور کبھی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے موقوفاً۔ ان میں امام زید کی فقہ پائی جاتی ہے اور ان کے استنباط بھی۔

یہی حال باب الحج، باب الصوم اور باب الزکوٰۃ کا ہے اور یہی کیفیت کفارات و معاملات وغیرہ کے ابواب کی ہے۔

اس کی ابتداء کتب فقہ کی طرح ہی ہوتی ہے۔ پہلے باب الطہارۃ ہے پھر باب الصلوٰۃ اور پھر تمام عبادات ہیں۔ باب الصلوٰۃ کے بعد علی الترتیب زکوٰۃ، صوم، حج، اذہاجی، اطعمہ، اشربہ اور ذبائح کے ابواب ہیں۔ عبادات ختم ہونے کے بعد کتاب مسائل بیوع میں داخل ہو جاتی ہے۔ یہ حصہ اس اسلوب ترتیب کے خلاف ہے جو کتب حنفیہ میں پایا جاتا ہے۔ اور احکام بیوع کو احکام النکح پر مقدم کرنے میں حنفیہ کے علاوہ دوسروں کی ترتیب کو اپنا یا گیا ہے۔

کتاب اسبی فقہی ترتیب سے مرتب کی گئی ہے۔ ہر باب میں آثار الرویہ اور فقہ امام زید کو جمع کیا گیا ہے۔

یہاں قاری کے ذہن میں یہ سوال اُبھرتا ہے کہ کیا یہ ترتیب ابو خالد واسطی کی ہے یا ان کے بعد اس میں تبدیلی کی گئی ہے جیسا کہ امام محمد بن حسن شیبانی کی روایت کردہ کتابوں کے بعض ابواب کی ترتیب کو بدل دیا گیا ہے؟

اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ جن لوگوں نے اسے ابو خالد واسطی سے روایت کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ انہوں نے اسے تبویب اور ابواب کی اسی شکل میں روایت کیا ہے۔ ہمارے لیے ان کی اس بات کو جھٹلانا اور اس پر نقض وارد کرنا ممکن نہیں۔

معتزض یہ بھی کہتے ہیں کہ کیا یہی وہ ترتیب ہے جس کا نصر بن مزاحم نے ذکر کیا ہے۔ اور کیا اس نے یہ کہا ہے کہ اس نے المجموع کو تبویب روایت کیا؟

اسی طرح جس راوی نے نصر بن مزاحم سے روایت کیا۔ اس نے یہ بات کہی ہے؟ یا راوی نے ابواب کتاب میں خود تبدیلی کی ہے۔ نیز کہا جاتا ہے کہ کتب امام کی تبویب ہیں

تبدیلی چوتھی صدی ہجری میں ہوئی لیکن یہ بات اس کی ثقافت پر اندازہ ہو سکی اور نہ یہ ممکن ہی ہے۔

ہو سکتا ہے تو یہ کتاب میں کچھ تبدیلیاں واقع ہوئی ہوں، لیکن ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے۔ یہ یونہی سی ایک چیز ہے۔ امام محمد کی بعض کتابوں کی ترویج میں تبدیلی کا ذکر بھی طبقات و فقہ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اور میں یہ بتا چکا ہوں کہ معلومات میں تبدیلی نہیں ہوئی۔

مگر زیدوں کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز مذکور نہیں، جو کتب امام زید کی ترویج میں تخریب و تبدیلی کا ثبوت ہم پہنچا سکے۔ لہذا ہم اس کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوا بھی ہو تو یہ کتاب پایہ اعتبار کو ساقط نہیں کرتی؛



ہم نے اس کتاب کا ردایات کے نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس کے راوی اور متن پر کیسی تنقیدات کی جاتی ہیں۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ہمیں کتاب کے مشمولات کو سیمچ کر قبول کر لینا چاہیئے کہ یہی امام زید کا مذہب ہے اور یہی ان سے مروی احادیث اور ان کے استنباطات فقہی کا مجموعہ ہے۔

مزید برآں ضروری ہے کہ ہم المجموع کو دوسرے انداز سے پڑھیں۔ اس سے معلوم ہوگا کہ امام زید کا فقہ و روایت میں کیا اسلوب ہے۔ اس سے پتہ چلے گا کہ جمہور مسلمانوں کے نزدیک جو مشہور و معروف کتب سنن ہیں اور ان کے بارہ میں جو ان کی آراء ہیں۔ کیا امام نے اس سے شذوذ تو نہیں اختیار کیا؟

یا بلاد اسلامیہ میں مذاہب اربعہ کے مشہور ائمہ جن مسائل پر متفق ہیں، ان سے

خروج تو نہیں کیا؟

نیز پتہ چلے گا کہ ان ائمہ کے متبعین نے ان کے متفق علیہ مسائل سے جو استنباط کیے ہیں، یا ان کے عام طریقہ سے بحث کر جہاں اختلاف کیا ہے۔ اس کے بارہ میں کس نقطہ نظر کو اپنایا ہے؟

المجموع کی مطبوعہ شرح جسے روح النقیہ کہا جاتا ہے، قاہرہ میں اکثر ملتی ہے اس شرح میں المجموع البکیر شامل ہے اور وہ مختلف فصول پر مشتمل ہے۔ اس کی صحت نقل، تکمیل بحث اور اس میں تمام امور شامل کرنے میں انتہائی احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔ ان امور کی بنا پر وہ ہمیں پہلی بڑی بڑی فقہی شرح سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ یوں بھی ہماری یہ عادت ہے کہ ہم آسان اور سہل بات کو پسند کرتے ہیں۔ جب تک کہ وہ منزل مقصود تک پہنچاتی رہے۔ ہم اس وقت تک مشکل اور سنگلاخ راستہ اختیار نہیں کرتے جب تک کہ آسان اور سہل راستہ میسر آتا رہے۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ المطبوع اشاعت و شہرت پا چکی ہے۔ اس کی شہرت نے اس کے طعن والزام کے خلاف پُر کر دیئے ہیں اور اس کا قبول کرنا آسان ہو گیا ہے اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اس میں سابقہ تمام شروح کا پختہ اور خلاصہ آگیا ہے۔ اس حیثیت سے یہ ایک جامع شرح ہے اس میں زبدیہ اور امامیہ کے آراء و افکار کو لکھ دیا گیا ہے اس سے کبھی بڑھ کر یہ کہ کتب سنت اور ائمہ کی آراء کو مشمولات المجموع کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر ہم اس پر کامل اعتماد کرتے ہیں۔

مشمولات المجموع کے نمونے

پورے المجموع کا مطالعہ کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے کیونکہ اس کی حیثیت تقابلی

مطالعہ کی ہوگی۔ اور اس کے لیے ضخیم مجلات کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے پھر یہ ہمارا مقصد و مدعا بھی نہیں۔ اس موقع پر ہمارا مقصد محض یہ ہے کہ ہم قارئین کے سامنے المجموع اور اس کے مشمولات کا ایک خاکہ پیش کر دیں جس سے یہ بات ثابت ہو جاتے کہ اس کے مضامین درست روایت سے مروی ہیں۔ شاذ نہیں ہیں نہ علما پرست کے نقطہ نظر سے ہٹے ہوئے ہیں نہ دواوین صحاح سے مختلف ہیں۔ اور نہ فقہاء بلاد و اصناف کی تحقیق و کاوش کے منافی ہیں۔

اس سلسلہ میں ہم مثبت دلائل پیش کرنے پر اکتفا کریں گے، اس سے آگے قدم نہیں بڑھائیں گے۔ اس سے آگے قدم نہیں بڑھائیں گے۔

پھر اصول زیدیہ کو زیر بحث لانے کے بعد ہم المجموع سے فقہ امام زیدیہ کے چند موضوعات کا انتخاب کریں گے جن سے پورا تقابلی مطالعہ کریں گے۔

اللہ ہی توفیق عطا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا ہمارے لیے کام میں کوئی آسانی پیدا کرنے والا نہیں۔ اسی پر ہم بھروسہ کرتے ہیں، اور اسی سے مدد چاہتے ہیں۔ ہم اپنے کام میں کسی شئی پر اختیار نہیں رکھتے۔ سوائے اس چیز کے جس کی وہ ذات پاک ہمیں تو توفیق مرحمت فرماوے۔

یہاں ہم المجموع کے مختلف ابواب کی جزئیات درج کرنے پر اکتفا کریں گے۔ اس سلسلہ میں مسائل کا انتخاب کریں گے۔

زکوٰۃ

المجموع الکبیر میں راوی نے نصاً ذکر کیا ہے۔

حدثنی زید بن علی عن ابيه عن جده عن علی علیہ السلام قال لیس فی البقر الحوامل والعوامل صدقة وانما الصدقة فی الراعیۃ لہ

راوی ابو خالد کہتا ہے مجھ سے زید بن علی نے، انھوں نے اپنے باپ سے اور انھوں نے اپنے دادا علی (علیہم السلام) سے حدیث بیان کی کہ کھیتی باڑی اور باربرداری کے کام آنے والے گائے اور بیل میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ زکوٰۃ صرف چراگاہ میں چرنے والے والی گائے اور بیل میں ہے۔

لہ "حوامل ان بیلوں کو کہا جاتا ہے کہ جن سے باربرداری کا کام لیا جاتا ہے یہ زیادہ تر سوداں اور حبشہ میں ہوتے ہیں۔ "عوامل" انھیں کہتے ہیں جن سے کھیتی باڑی کا کام لیا جاتا ہے اور نہروں اور کنوئوں وغیرہ سے پانی نکالا جاتا ہے۔

یہ روایت ہمارے سامنے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے موقوفاً مروی ہے۔
کیونکہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے۔ یہ حدیث آنحضرت سے
مرفوعاً بھی مروی ہے۔ بہیقی نے اسے طریق اہل بیت کے علاوہ حضرت علیؑ کی سند سے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اسی کی مثل جابر سے موقوف
روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

لیس علی مشیر الارض زکوٰۃ

کھیتی باڑی کرنے والے جانوروں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

اس سے مجموع اور حدیث و سنت کی معروف کتابوں کی روایات میں موافقت
نمایاں ہو جاتی ہے۔

درحقیقت اس مسئلہ میں بحث اس اصول فقہی کے بارے میں ہے جو چار پاؤں
کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے جس میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زکوٰۃ چراگاہ میں چرنے
والے جانوروں یعنی سائٹہ سے مختص ہے یا نہیں؟ اور کیا زکوٰۃ ان چوپایوں پر مخصوص
ہے جو نمونہ پدیر ہوں اور دوسری ضروریات مثلاً کھیتی باڑی اور بار برداری کے کام
آنے والے نہ ہوں؟

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

اہل بیت اور دیگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ جن چوپایوں پر زکوٰۃ واجب ہے وہ
سائٹہ ہیں یعنی جو عمومی اور مباح چراگاہ میں چرتے ہیں۔ کھیتی باڑی کے کام آنے
والوں سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی بلکہ ان سے وصول کی جائے گی جو خاص
نفع اندوزی کے لیے ہیں۔ اس لیے کہ جو چوپائے کھیتی باڑی کے کام میں لائے

جاتے ہیں۔ وہ مالک کے ہاتھ میں ایک آلہ ہوتے ہیں اور آلات پر زکوٰۃ نہیں
 کیوں کہ یہ چوپایوں کی اسی قسم ہے جو غنوی چراگاہ میں نہیں چرتی۔
 جمہور فقہاء کے اس رجحان کی امام مالکؒ اور اس کے شیخ ربیعۃ الراۃ نے
 مخالفت کی ہے۔ رضی اللہ عنہما۔

پہلی رائے کی دلیل

مسئلہ زکوٰۃ سے متعلق حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے جو مکتوبات جمع
 کئے گئے ہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ روایات کے صحیح
 نقوش و آثار ہیں۔ ان میں لکھا ہے کہ یہ وہ چوپائے تھے جو سامۃ سے موصوف تھے اور
 ان کا تعلق بکریوں سے ہے اور ان بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہے جو سامۃ ہیں۔
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مکتوبات میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے جیسا کہ
 حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے اور اس میں یہ لفظ ہیں :-

وفي سامۃ الغنم اذا كانت اربعين الى ان تبلغ مائة شاة - شاة
 سامۃ بکریوں میں سے چالیس سے لے کر سو بکری تک۔ ایک بکری ادا کی
 جائے گی۔

یہ ساری بحث اس امر کی عکاسی کرتی ہے چوپایوں پر فرضیت زکوٰۃ کی اساس
 اصل ان کا سامۃ ہونا ہے۔ اگر غیر سامۃ پر فرضیت زکوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا تو وہ
 شارع علیہ السلام کے حکم اور دلیل کے خلاف ہوگا۔ اور فرائض مابعد شرعی دلیل کے
 بغیر پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتے۔ دلیل صرف سامۃ کے بارہ میں پائی جاتی ہے اور اسی پر
 محدود رہے گی۔ اس سے تجاوز صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری رائے کی دلیل

یہ امام مالک اور ان کے شیخ ربیعۃ الراہی کی رائے ہے، اس کا تعلق نص سے نہیں بلکہ قیاس سے ہے کیونکہ فرضیت زکوٰۃ کا اصل یا علت نفع ہے اور اس کا ذمہ دار نفع بخش مال ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ زکوٰۃ کی اصل اساس نفع ہے۔

اس کو صنعتی آلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ اس لیے کہ آلہ صنعت نہ بذات خود نفع پہنچاتا ہے اور نہ مٹمڑ ہوتا ہے۔ مٹراؤ پھل تو کاری کر کے عمل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور کھیتی باڑی کے کام آنے والے بیل گائے کی حیثیت یہ ہے کہ ان کے اندر بڑھنے اور فائدہ حاصل کرنے کی صلاحیت ہے وہ صرف آلہ نہیں ہیں لہٰذا لیکن اس باب میں زیدی مذہب کا معاملہ دوسرا ہے۔ وہ اس اثر کو قابل اعتماد قرار دیتے ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ چوپایوں پر عدم ادائیگی زکوٰۃ کا موقف ہے۔ اس کی رو سے کھیتی باڑی کے کام آنے والوں اور بار برداری کے چوپایوں سے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔ یہ بات زیدیہ کے اثبات مسئلہ میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس سے پہلے کی اس روایت کی بھی تائید ہوتی ہے جو طریق علیؑ سے مرفوعاً مروی ہے اور اس کی بھی جو جابر بن عبد اللہ سے موقوفاً مروی ہے۔

المجموع میں فقہ امام زید کے سلسلہ میں مذکور ہے، راوی ابو خال کہتا ہے :-
سألت زید علیہ السلام عن الفصلان والحملان والعجاجیل الصغار

فقال لا صدقة فيها له

میں نے امام زید سے اونٹنی کے بچے، گائے کے بچھڑے اور بکری کے بچے کے بارہ میں دریافت کیا کہ کیا اس پر زکوٰۃ ہے؟
فرمایا نہیں۔ اس پر زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

یہ حدیث نہیں ہے جو زید نے اہل بیت سے روایت کی ہو۔ بلکہ یہ فقہ ہے۔ اس کا اظہار اپنی رائے سے اس شخص نے کیا جو فقہ آل بیت کے مطالعہ سے اثر پذیر ہوا۔ اس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ حدیثی اور فقہی دونوں مجموعے کس طرح جمع کیے گئے۔ ہر فقہی باب میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہیں جو اس ضمن میں وارد ہیں۔ اور اس میں جو فقہ درج کی گئی ہے وہ امام زید اور ان کے فکر و رائے سے مستنبط ہے، اس طرح فقہ اثر اور فقہ رائے باہم مل گئی ہیں۔

یہ مسئلہ زکوٰۃ کے ایک خاص اصول سے متعلق ہے۔

وہ اصول یہ ہے کہ آیا نصاب زکوٰۃ جس میں زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، یہ ہے کہ نصاب اور اضافہ دونوں پر زکوٰۃ وصول کی جائے قطع نظر اس کے کہ اس اضافہ پر ایک سال گزرا ہے یا نہیں؟

یا یہ کہ زکوٰۃ صرف اس حصہ پر فرض ہوگی جس پر ایک سال گزر چکا ہے اور اضافہ پر نہیں ہوگی جب تک اس پر ایک سال نہ گزر جائے؟ یہ اس لیے کہ اونٹ کے بچے گائے کے بچھڑے اور بکری کے بچے پر سال نہیں گزرا ہے۔

۱۰ فصلان فصیل کی جمع ہے، یہ اونٹنی کے اس بچے کو کہتے ہیں جو ماں سے جدا کر دیا جائے۔

عجا جلی عجول کی جمع الجمع ہے۔ حملان حمل کی جمع ہے۔ یہ بکری کے بچے کو کہتے ہیں۔

اس اصول میں تین امور کی بنا پر اختلاف کیا گیا ہے :-

۱۔ امام زید کا قول جو المجموع میں گزر چکا، اس بات کا صراحت کناں ہے کہ نہ ان پر زکوٰۃ لی جائے اور نہ اس مال کو زکوٰۃ کے حساب کے وقت محسوب کیا جائے گا کیونکہ اس پر سال نہیں گذرا، وہ اپنی اہیات (ماؤں) کے ساتھ ہوں یا ان سے الگ ہوں۔ جب تک وہ چھوٹے ہوں اور سال بھر کے نہیں ہوئے، ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرط زکوٰۃ حولان حول (مال پر ایک سال گذر جانا) ہے اور یہ شرط ان میں متحقق نہیں ہوتی۔ حدیث میں ہے :

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول

کسی مال پر اس وقت تک زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے۔

۲۔ اہل بیت کے بعض ائمہ کے اس قول کا کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہے، یہ مطلب ہے کہ اگر ان سب کو ان کی اہیات (ماؤں) سے الگ کر دیا جائے۔ مثلاً اہیات (ماؤں) کو فروخت کر دیا جائے اور ان کے یہ بچے تنہا رہ جائیں تو اس صورت میں زکوٰۃ ادا کی جائیگی اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے :-

اعتد علیہم بالصغار والکبار

کہ چھوٹے بڑے سب کو شمار کرو

جب وہ پیدا ہو گئے ہیں تو اپنی اہیات (ماؤں) کی تابع ہیں۔ یعنی جو حکم ان کا ہے وہی ان کا ہے۔ اس اعتبار سے ان پر نہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور جب ان کی مائیں فروخت کر کے ان سے الگ کر دی جائیں گی تو وجوب زائل نہیں ہوگا۔ جو چیز حکم شارع سے

واجب ہوتی ہے۔ وہ اس کے ادا کرنے ہی سے ساقط ہوگی۔

یہ رائے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے کے مطابق ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ امہات سے اگر وہ الگ ہیں تو ان پر زکوٰۃ

واجب ہوگی۔ اور اگر کبار (بڑے مولشی) میں سے جن پر حولان حول (سال گذر چکا) ہے الگ نہیں رہے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

یہی رائے امام زید سے بھی روایت کی گئی ہے وہ اصول جس پر یہ رائے قائم

کی گئی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے جس میں انھوں نے فرمایا:-

اعتد علیہم بالصغار والکبار

چھوٹے بڑے سب کو شمار کرو

اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جب تک چھوٹے اور بڑے موجود ہوں گے

سبھی شمار میں آئیں گے نیز اس کا یہ مطلب ہے کہ چھوٹی عمر کے ان مولشیوں پر زکوٰۃ

محض ان کی ذات کی بنا پر واجب نہیں بلکہ اس لیے واجب ہے کہ وہ بڑے مولشی اپنی

امہات (اپنی ماؤں) کے تابع ہیں، جب تک متبوع کسی سورت میں بھی موجود ہے سب

پر زکوٰۃ واجب ہوگی جب اصل الگ ہو جائے گا تو نفع کا اعتبار کیا جائے گا جو تنہا

اصل ہے۔ اس پر حولان حول (سال گذرنا) ضروری ہے۔

المجموع میں ہے:-

حدثني زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام

ليس في المال الذي تستفيد زكاة حتى يحول عليه الحول

متدا فدا، فاذا حال عليه الحول فزلة -

حضرت علیؓ نے فرمایا جس مال سے تم فائدہ اٹھاتے ہو اس پر فائدہ اٹھانے کی مدت سے لے کر ایک سال گزر جانے تک زکوٰۃ واجب نہیں، جب سال گزر جائے تو زکوٰۃ ادا کرو۔“

اس مسئلہ کا تعلق پہلے مسئلہ سے ہے بلکہ اس کا عموم ہے قبل اس کے کہ ہم اس معاملہ میں آگے بڑھیں، اس روایت کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام زید کی مستقل رائے نہیں بلکہ ان کی روایت ہے۔ اور یہ حضرت علیؓ سے اسی طرح موقوف روایت ہے جس طرح کتب سنت میں ان سے دوسرے طرق سے موقوف روایات ملتی ہیں۔

ابن ابی شیبہ نے اسے طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طریق سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح وکیع نے ”عن سفیان الثوری عن علی کہ موقوف روایت کیا ہے۔“

پھر بیہقی میں یہ موقوف اور مرفوع دونوں طریق سے موجود ہے۔ نیز بیہقی نے حضرت ابوبکرؓ، عثمانؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث لا کر اس کو کمک پہنچائی اور اس میں زور پیدا کیا ہے۔

وہ مسئلہ جو اس اثر سے متعارض ہے جیسا کہ بیان کیا گیا وہ عموم ہے جس سے امام زید نے استنباط کیا ہے۔ شاید امام زید اپنے اس استنباط جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس اثر کے درمیان اب تطبیق دینے لگے ہوں۔

ان مولیشیوں کی زکوٰۃ کے مسئلہ میں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور مال نقد اور مال

تجارت کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

پہلی رائے

المجموع میں امام زید کا یہ قول ہے کہ اس زائد مال سے جس سے دوران سال میں فائدہ اٹھایا جائے۔ اس قبل تک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جب تک کہ اس پر سال نہ گزر جائے۔ علاوہ ازیں حوالان حول کی صورت میں کچھ مال سے نئی زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ مال تجارت اور نقدی سے متعلق امام شافعی کی یہی رائے ہے۔

دوسری رائے

یہ وہ رائے ہے جو امامیہ نے امام ابو عبد اللہ جعفر صادق اور ان کے والد امام محمد باقر سے نقل کی ہے کہ زکوٰۃ اصل اور مستفاد مال سے لی جائے گی۔ نصاب زکوٰۃ ثابت ہونے پر یہ بات بھی سامنے آئے گی کہ ادائیگی زکوٰۃ کا وقت ابتداء سال ہے یا انتہاء سال۔ اصل بات یہ ہے کہ تمام مال سے اختتام سال پر زکوٰۃ لی جائے گی۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اسی چیز کا متقاضی ہے۔

فی الرقۃ ربح العشر

چاندی میں دسویں حصہ کا چوتھا ہے۔

یہ فرمان اس مال کو شامل ہے جو آخر سال میں زیر تربیت ہوگا، اور یہ کہ حوالان حول کی اصل بنیاد صاحب نصاب کے بارے میں یہ ثابت ہو جانا ہے کہ اس میں ایسی صورت پائی گئی جو زکوٰۃ کو واجب ٹھہرا دیتی ہے اور وہ ہے سال کے ابتداء و انتہاء میں نصاب زکوٰۃ کا وجوب۔ اور یہ اس لیے ہے کہ جب اس مقدار مال میں کمی واقع ہو جائے گی۔ جس کا وہ ابتداء میں مالک تھا تو اسی نسبت سے زکوٰۃ میں بھی کمی واقع

ہو جائے گی۔ چنانچہ ضروری ہے کہ جب مقدار مال میں اضافہ ہو جائے تو زکوٰۃ میں بھی اضافہ ہو جائے۔

یہ راتے عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے اور یہی مالک رحمہ اللہ عنہ کی رائے ہے۔

تیسری رائے

تیسری رائے امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء عظام کی ہے اور وہ یہ کہ اگر اثنائے سال میں مال نصاب سے کم نہ ہو تو اضافہ شدہ مال سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور یہ سوال زیر بحث نہیں آئے گا کہ اس اضافہ پر سال گزرا ہے یا نہیں؟ اور اگر اثنائے سال میں مال نصاب زکوٰۃ سے کم ہو جائے گا تو سال اس وقت سے شروع کیا جائے گا۔ جب نصاب کامل تھا۔ اس لیے کہ شرط زکوٰۃ حوالہ حوالہ اس صورت میں ہے جبکہ تو نگری پورا سال برقرار رہے نہ کہ سال کے کچھ حصہ میں۔
المجموع میں ہے:-

سألت زید بن علی علیہما السلام عن مال الیتیمافیہ ذکوة؟
فقال۔ لا۔ فقلت ان بنی ابی رافع یردون عن امیر المؤمنین
علی علیہ السلام، انه ذکی ما لہم۔ فقال عن اہل البیت
مذکر ہذا۔

میں نے زید بن علی علیہم السلام سے سوال کیا۔ کیا مال یتیم پر زکوٰۃ دی

۱۔ تلخیص وتوضیح وتوجیہ لادلہ من الروض النضر ج ۲ ص ۱۷۱ مع زیادة لتیسیم المراد

جلتے گی؟ انھوں نے کہا نہیں۔ میں نے عرض کیا۔ بنی ابی رافع۔
امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے یہ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے یتا علی
کے مال پر زکوٰۃ ادا کی۔ فرمایا ہم اہل بیت اس واقعہ کی صحت سے
انکار کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ فقہ زید ہے لیکن یہ اس کی حیثیت کو اس بنا پر ممتاز کر دیتی
ہے کہ یہ چیز حضرت علیؑ کی بعض مرویات سے معارض ہے وہ اس طرح کہ بنی ابی
رافع نے حضرت علیؑ سے ذکر کیا کہ انھوں نے مالِ یتیم پر زکوٰۃ ادا کی لیکن امام
زید نے اس واقعہ کی صحت سے انکار کیا اور انکار بھی اس انداز سے کیا کہ گویا یہ
تمام اہل بیت کا انکار ہے۔ مگر اس جز کو جس کا اہل بیت نے انکار کیا بعض
کتب سنت نے مستند طور پر حضرت علیؑ سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی
شیبہ نے ابی لیلیٰ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بنی ابی
رافع کے اموال پر زکوٰۃ ادا کی اور وہ یتیم تھے اور حضرت علیؑ کی حفاظت و نگرانی
میں تھے حضرت علیؑ نے فرمایا :-

تروں انی کنت ولی ما لا لادکیہ !

کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ میں ایسے مال کی حفاظت کروں جس پر زکوٰۃ
ادانہ کروں؟

بیہقی میں ہے :

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رافع کو ایک قطعہ زمین عطا فرمایا
جب ابو رافع وفات پا گئے تو امیر المؤمنین عمرؓ بن خطابؓ نے اسے بیس سزار

ہزار میں فروخت کر دیا۔ اور یہ رقم حضرت علیؑ کی تحویل میں دے دی
اور حضرت علیؑ اس کی زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ جب ابو رافعؓ کی اولاد
نے اس پر قبضہ کیا اور اسے گینا، تو رقم کم نکلی۔

حضرت علیؑ کے پاس آئے اور انھیں اس کی اطلاع دی۔
حضرت علیؑ نے فرمایا۔ کیا تم نے اس کی زکوٰۃ کا بھی حساب کیا؟
انھوں نے کہا نہیں!

اس کے بعد انھوں نے زکوٰۃ کا حساب کیا تو رقم پوری پائی۔
حضرت علیؑ نے فرمایا کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ میرے پاس کوئی
مال ہوا اور میں اس پر زکوٰۃ ادا نہ کروں؟

۷

حضرت علیؑ سے اس ضمن میں متعدد روایات مروی ہیں۔ شاید امام زید
اور ان کے معاصر اہل بیت کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ انھیں اس معاملہ کی اطلاع
نہ تھی۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت علیؑ کی جس روایت سے امام
زید اختلاف کرتے ہیں وہ ان روایات میں سے ہے جو علمائے سنت کے نزدیک
ثابت شدہ ہیں۔ لہذا وہ اس مسئلہ میں مستند ہوگی، خواہ وہ اہل بیت کی روایت
پر اکتفا نہ کرنے والے علماء حدیث کی نظر میں قوی ہو یا نہ ہو! یہ اور وہ مسئلہ
جو امام زید نے اپنے استنباط میں پیش کیا ہے۔ فرضیت زکوٰۃ کی اصل و بنیاد
سے جا ملتا ہے۔ وصف زکوٰۃ اس کے عبادت ہونے کی حیثیت سے نیت کی محتاج

ہے۔ چنانچہ امام زید کا کہنا ہے کہ مال یتیم یعنی بچے کے مال پر، نیز دیوانے اور مدہوش کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں، خواہ وہ مال منقولہ کی زکوٰۃ ہو یا غلے اور پھل کی۔ اس لیے یہ لوگ غیر مکلف ہیں۔ اور تکلیف عقل و بلوغ کی متقاضی ہے۔

نیز اس بنا پر کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت نیت کی محتاج ہے۔ اور یہ لوگ ایسی ضروری عبادات سے محروم ہیں کہ انہیں لایا جاسکے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ کسی چیز کے درمیان کوئی امتیاز ہی نہیں کر سکتے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس رائے کی اصل یہ مان لینا ہے کہ زکوٰۃ عبادت ہے۔ اور یہ شخصی تکلیف ہے جو مکلف سے تعلق رکھتی ہے، اس کے مال سے نہیں با

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقاء کا بھی یہی کہنا ہے۔ لیکن انھوں نے کھیتی باڑی اور پھلوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور بچے، پاگل اور مدہوش کے مال سے زکوٰۃ کی ادائیگی کو واجب ٹھہرایا ہے۔ یہ اس لیے کہ اس کا تعلق زمین کی مشقت اور تکلیف سے ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ امام زید کی یہی رائے ہے اور یہ بات بحر الزخارف میں مذکور ہے۔ یہ چیز المجموع کی روایت کے کلیتہً خلاف نہیں۔ بلکہ یہ اس کی تخصیص کرتی ہے۔ یہی رائے امام جعفر صادق اور اکثر آل بیت کی ہے۔

یہاں تک ایک تیسری رائے بھی سامنے آتی ہے۔ اور وہ یہ کہ زکوٰۃ بچے، پاگل اور بے عقل کے تمام اقسام مال سے واجب ہے۔

ائمہ زید یہ مین سے یہ امام ہادی کی رائے ہے۔ نیز امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔ اور یہ رائے تین امور پر مبنی ہے۔

ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے یتیم کے مال سے تجارت کا حکم دیا تاکہ اس کو زکوٰۃ ہی نہ کھا ڈالے۔ آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے۔
الامن ولی یتیم الم مال فلیتجر له فیہ ولا یتزکک تاكله الزکوٰۃ۔

مخبردارہ جو شخص مالدار یتیم کا محافظ ہو، وہ اس مال سے تجارت کرے، اسے

یونہی نہ رہنے دے کہ زکوٰۃ کھا جائے۔

آنحضرت سے عمر بن خطاب رضی اللہ کی روایت میں بھی ہے۔

ابتغوا باموال الیتامی لا تأکلها الصدقة

یتیموں کے مال سے منافع تلاش کرو، ایسا نہ ہو کہ اسے زکوٰۃ ہی کھا جائے۔

اس بات کا اندیشہ کہ زکوٰۃ ہی ختم نہ کر ڈالے، اس کی دلیل ہے کہ اس میں زکوٰۃ

فرض ٹھہرا دی گئی ہے۔

۲۔ دوسری وہ بات جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ بنی رافع

کے مال پر زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اس روایت کی متعدد اسناد ہیں۔ اور یہ تعدد اسے

تبریح دیتا ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ زکوٰۃ تو مال کی تطہیر کے لیے ہے۔ یہ شخصی تکلیف نہیں ہے جو

زکوٰۃ کی پوری اہلیت نہیں رکھتے یا کم رکھتے ہیں ان کے مال میں بھی وہ حقوق ہیں جو اموال

سے متعلق ہیں۔ اور زکوٰۃ کا تعلق اموال سے ہے اس لیے اس میں ادائیگی واجب

ہے۔ یہ اموال کو پاکیزہ بناتی ہے۔ اور اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ چھوٹے بچے

مجبوظ الحواس جنایات کے مرتکب ہوں تو ان کے مال میں سے دیت دی جائے گی، اگر وہ

مال کو ضائع کر دیں تو ان کے اموال میں توازن ضروری ہوگا۔ کیونکہ حقوق مال ان سے معاف

نہیں ہو سکتے۔ اور زکوٰۃ خالص مالی تکلیفات میں سے ہے۔ اور یہ تمام اموال میں حقوق کو واجب کر دیتی ہے، اس میں کامل اہلیت کے مالک عقلمند اور مفقود اہلیت اور کم اہلیت والے کے مال میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ان تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ جو روایت حضرت علیؑ سے مروی ہے وہ ان روایات سے ہم آہنگ ہے جو ان سے جمہور مسلمانوں کے نزدیک سنت کی مشہور و معروف اور مسلمہ کتابوں میں مروی ہے یا کتب سنت کے بعض مرویات سے ہم نوا ہے۔

یہ بات ان موقوف اخبار کو جو المجموع میں حضرت علیؑ سے مروی ہیں، صادق ثابت کرتی ہے اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ جس فقہ کی امام زید توفیق کرتے ہیں وہ ان کے اجتہاد پر مبنی ہوں یا ان روایات پر جو حضرت علیؑ سے مروی ہیں۔ ائمہ اربعہ کی آراء سے میل کھاتی ہوں۔ اس بنا پر باوجود جزوی اختلاف کے ان کی آراء کا جمہور کی آراء سے قرب و تعلق ظاہر ہو گیا۔

اب ہم آئندہ مطبوعہ میں کتاب کبیر کے اقتباسات پیش کریں گے۔

بیع

بحث کے اس حصہ میں ہم بعض مسائل بیع ذکر کریں گے اور اس سے وہ بات بیان کریں گے جو اصول بیع میں سے ایک خاص اصل کی تشریح کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر اصول مسائل سے ہم آہنگ ہوں گے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ دونوں کا مزاج و منہاج بھی ہم آہنگ ہے۔

سود

اسی سلسلہ کی ایک کڑی المجموع میں مذکور ہے :-

حدیثی زید بن علی عن ابیہ عن جددہ عن علی علیہ السلام ،
قال اھدی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمرا فلم یرد منه
شیئاً۔ فقال لبلال دعناک هذا التمر حتی استلک عنہ، قال
فانطلق بلال فاعطی التمر مثلین واخذ مثلاً، فلما کان من
الغر، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، هذا الذی
الغر، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتنا خبیثتا التی استنجیاک ولما جاء
بلال بالتمر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ما ھذا الذی
استنجیاک، فاخبرہ بالذی صرع، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم۔ هذا الربا الذي لا يصلم اكله الطلق وارد على صاحبه وسوء الابيع هكذا ولا يتاخر، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والذرة بالذرة مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل والشعير بالشعيرة مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد او استزاد فقد اربى۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کھجوروں کا تحفہ پیش کیا گیا۔ آپ نے اس سے کچھ واپس نہیں کیا۔ اور بلالؓ سے کہا۔ یہ کھجوریں جب تک میں تم سے نہ مانگوں اپنے پاس رکھو۔ حضرت علیؑ کہتے ہیں، بلالؓ گئے اور دو حصے کھجوروں کے دے کر ایک حصہ لے آئے۔ دوسرے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہماری وہ امانت لاؤ جو ہم نے تم کو دی تھی۔ لیکن جب بلالؓ کھجوریں لے کر آئے تو آنحضرتؐ نے فرمایا۔ یہ تو ہم نے تم کو نہیں دی تھیں۔

اس پر انھوں نے جو کچھ کیا تھا، آپ کو بتا دیا۔ حضورؐ نے فرمایا، یہ تو سود ہے یہ تو کھانا درست نہیں۔ جاؤ، یہ کھجوریں اس کے مالک کو واپس کر دو، اور اسے کہہ کہ اس طرح خرید و فروخت نہ کیا کرے۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سونا سونے کے بدلے میں۔ چاندی چاندی کے بدلے میں، غلہ غلہ کے بدلے میں، گیہوں گیہوں کے بدلے میں۔ جو جو کے بدلہ میں برابر اور درست بدست ہونا چاہیے۔ ہر

شخص زیادہ لے یا زیادہ مانگے، اس نے سووی معاملہ کیا۔“

یہ حدیث المجموع کی عبارت کی نص ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے صحیحین میں بھی روایت ہے جو اس کے معنی و مفہوم کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بلالؓ نے کہا:۔

كان عندنا ثمر رومي فبعت منه صاعين بصاع لنطعمه النبي
صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: عند
ذلك، اذك اذك عین الربا، لا تفعل، ان اردت ان تشتري فتبيع
التمر، ببيع آخر، ثم اشتراک۔

ہمارے پاس خراب کھجوریں تھیں۔ میں نے ان سے دو صاع ایک اچھے
صاع کے بدلے فروخت کر دیئے۔ تاکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو کھلاؤں۔ آپ کو یہ بات معلوم ہوئی تو فرمایا، نہیں نہیں، یہ تو عین سود
ہے، ایسا مت کیا کرو۔ اگر تم فروخت کرنا چاہو تو پہلے کھجوریں دوسرے طریقہ
بیع سے فروخت کرو، پھر اچھی خریدو۔

اس حدیث کی نص جو بیع ربویات (جن چیزوں کا کمی بیشی سے تبادلہ کرنا سود
کی تعریف میں آتا ہے) پر مشتمل ہے، وہ حدیث و سنت کی صحیح کتابوں کے مطابق ہے،
اگر الفاظ حدیث اور اشیا میں اختلاف بھی ہے، مثلاً بعض نصوص میں ”ذرة“ کے
بجائے ”ملح“ (نمک) اور بعض میں ان دونوں کے بجائے زبیب (منقہ) کا لفظ ہے، تو یہ

اقسام اشیاء کا اختلاف تعارض پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ مجموعی طور پر تمام نصوص غیر متعارض ہیں۔ یہ تو باہم ملے ہوئے اور قریب المعنی الفاظ ہیں۔ یہ بات کو چھ ہی چیزوں میں محدود نہیں کرتی، بلکہ چھ سے زائد پر دلالت کتا ہے۔ کیونکہ ان اشیاء میں زہیب (منقہ) ذرۃ اور ملح (نمک) داخل ہیں۔ اور ہر لفظ نص پر مبنی ہے، اس لیے کہ کسی روایت میں بھی کوئی ایسا لفظ وارد نہیں جو قصر اور تخصیص پر دال ہو۔ ہر حدیث کی عبارت نہ صرف اسی چیز تک محدود ہے، نہ کسی کا کسی سے تعارض پیدا ہوتا ہے، بلکہ سبھی ان چیزوں میں سود کی حرمت پر متفق ہیں۔

پھر روایات کا یہ اجتماع و اتفاق علت حرمت کی بھی نشان دہی کرتا ہے۔ بعض روایات میں ذرۃ کا لفظ ہے، بعض میں ملح (نمک) کا اور بعض میں زہیب (منقہ) کا ہے۔ اور یہ سب چیزیں کھانے کی ہیں۔ ان مختلف چیزوں کا روایات میں اجتماع تحریم کے معنی لیے ہوئے ہے، اور یہ خوراک اور اضافہ کی چیزیں ہیں۔

ہمارے لیے ضروری ہے کہ ان مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں جو فقہ اسلامی کے نقطہ نظر سے خرید و فروخت کے معاملہ میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنی روح اور حقیقت کے اعتبار سے اسلام کے اقتصاد و تعاون کے اصولوں میں سے بہترین اصول ہیں۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اس روایت سے مختلف روایات ہم نوار ہم آہنگ ہیں جو خرید و فروخت کے معاملہ میں سود و ربا کی وضاحت کتا ہیں، وہ قرض میں بھی سود کی وضاحت کرتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سود و قسٹ کا ہے۔

۱۔ ایک قرض کا سود (ربا الدیون)

۲۔ دوسرا خرید و فروخت کا سود (ربا المبیع)

قرض کا سود (ربا الدین) یہ ہے کہ جیسے جیسے قرض کی ادائیگی میں تاخیر ہوتی جائے وہ بڑھتا جاتے، زمانہ جاہلیت کا سود بھی تھا۔ قرآن کریم نے یہ فرما کر حرام ٹھہرا دیا ہے۔

”الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ إِلَّا كَمَا يَتَغَيَّرُ الذِّبْيُ بَحْبُثِهِ

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِدًا مِّنْ

رَبِّهِ فَانْطَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ط وَمَنْ عَادَ

فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَيَحْنُ اللَّهُ الرِّبَا

وَيُرِي الصَّدَقَاتِ ط وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ شِيمٍ إِنَّ

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُ

الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا

هُمْ يَحْزَنُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ

مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا

بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ح وَإِن تَبَتُّمْ فَذَكُّ رُؤُوسٍ أَمْوَالُكُمْ

لَا تَطْلُبُونَهَا وَلَا تَطْلُبُونَهَا (سورہ بقرہ رکوع ۶)

”جو لوگ حاجت مندوں کی مدد کرنے کی جگہ اللہ ان سے سود لیتے ہیں اور اس

سے اپنا پیٹ پالتے ہیں وہ یاد رکھیں ان کے ظلم و ستم کا نتیجہ ان کے آگے آنے

والا ہے) وہ کھڑے نہیں ہو سکیں گے مگر اس آدمی کا سا کھڑا ہونا جسے شیطان

کی چھوت نے بادلا کر دیا ہو (یعنی مرگی کا رنگ ہو) یہ اس لیے ہو گا کہ انھوں

نے (سود کے ناجائز ہونے سے انکار کیا) اور کہا خرید و فروخت کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے قرض دے کر سود لینا، حالانکہ خرید و فروخت کو تو خدا نے حلال ٹھہرایا ہے اور سود کو حرام (دونوں باتیں ایک طرح کی ہو سکتی ہیں؟) سواب جس کسی کو اس کے پروردگار کی نصیحت پہنچ گئی اور آئینہ سود لینے سے رک گیا تو جو کچھ پہلے چکا، وہ اس کا ہو چکا ہے۔

اس کا مسئلہ خدا کے حوالے ہے، لیکن جو کوئی باز نہ آیا تو وہ دوزخی گروہ میں سے ہے، ہمیشہ عذاب میں رہنے والا، اللہ سود کو مٹاتا اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور (یا دیکھو) تمام ایسے لوگ جو نعمت الہی کے ناسپاس اور نافرمان ہیں، اللہ کو پسند نہیں۔

جو لوگ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے کام بھی اچھے ہیں۔ نیز نماز قائم کرتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، تو بلاشبہ ان کے پروردگار کے حضور ان کا اجر ہے، نہ تو ان کے لیے کسی طرح کا ڈر ہو سکتا ہے، نہ کسی طرح کی غمگینی۔

مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ (کیونکہ مخالفت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسول کے برخلاف جنگ آزما ہو جانا ہے) اور اگر (اس باغیانہ ردش سے) توبہ کرتے ہو، تو پھر تمہارے لیے یہ حکم ہے کہ اپنی اصلی رقم لے لو اور سود چھوڑ دو۔ نہ تو تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔“

یہی وہ سود ہے جس کی حرمت کا اعلان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یومِ عرفہ کی حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے خطبہ میں ان الفاظ میں کیا تھا۔

و رباہ الجاہلیۃ موضوع و اول رباہ اصنعہ ابا العباس ابن عبد
فانہ موضوع کلہ۔

”جاہلیت کا سود معاف کیا جاتا ہے، پہلا سود جسے میں معاف کرتا ہوں،
عباس بن عبد المطلب کا سود ہے، یہ سب کا سب معاف کیا جاتا ہے۔“
سود کی اس قسم کو علماء نے متفقہ طور پر حرام قرار دیا ہے، اور اس کا نام ”ربا النسیہ“
(قرض کا سود) ہے۔

خرید و فروخت اور تجارت کا سود جس کی ہم آگے چل کر وضاحت کریں گے، سو
اس کی حرمت میں عبداللہ بن عباس نے اختلاف ظاہر کیا ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ
انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا لیکن ان کے شاگردوں اور راویوں نے اس
بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ تادم مرگ اس بات کے قائل رہے کہ سودِ جاہلیت کے سوا
اور کوئی چیز حرام نہیں ہے کہنا جاتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ روایت بیان کی :

انما الربو فی النسیۃ

”سود صرف قرض میں ہے۔“

قرآن و حدیث نے اس سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ اس لیے کہ اس میں قرض خواہ
ایسے طریقہ سے کہتا ہے جس میں خسارہ کا کوئی خطرہ باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ یہ بات شریعت

کے ثابت شدہ حقائق میں سے ہے کہ خسارہ کے بدلہ میں خسارہ ہے۔

نیز اس میں اصل رقم درآس المال کسی خطرہ و تکلیف سے دوچار ہونے بغیر ذریعہ کمائی بنتی ہے اور یہ کمائی (سود) درآس المال کو طاقت بہم پہنچانے میں بہت بڑا رکن ہے۔

یہ سود اس لیے بھی حرام ہے کہ یہ قرض کی رقم میں بہت زیادہ اضافہ کر دیتا ہے۔ اس کی حرمت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ اقتصادی معاملات میں مصیبتیں کھڑی کر دیتا ہے، جیسا کہ ۱۹۳۱ء سے لے کر ۱۹۳۹ء کے درمیانی عرصہ میں ہوا۔

اس کو بار جاہلیت (زمانہ جاہلیت کا سود) اس لیے کہا گیا ہے کہ دور جاہلیت میں قریش مکہ آمدنی کا کوئی ذریعہ پیدا کر لیتے تھے، وہ تاجر تھے، ان میں سے ایسے لوگ بھی تھے جو مصاربت (بٹائی) پر مال دے دیتے تھے، وہ نفع میں بھی شریک ہوتے تھے اور خسارہ کا بوجھ بھی برداشت کرتے تھے، خود قرآن نے مصاربت کی اس شکل کو جائز رکھا ہے کچھ وہ لوگ تھے جو اس شرط پر دوسرے کو مال دیتے تھے کہ اس میں سے اس کا ایک خاص اور معین حصہ ہوگا۔ ملت کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ یہ حصہ بڑھتا جائے گا۔ انھیں لوگوں میں عباس بن عبدالمطلب کا شمار ہوتا تھا۔

زمانہ جاہلیت میں قریش کا سلسلہ تجارت بڑا معروف اور مضبوط تھا۔ ان کی یہ کیفیت ہے کہ وہ ایک طرف جزائر روم سے مال تجارت لیتے اور اسے علاقہ یمن میں لے جاتے۔ دوسری جانب وہ جزائر فارس سے مال خریدتے اور ملک شام میں لے جاتے۔ خود قرآن کریم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرمایا:-

لَا يَلْفُ قُرَيْشٌ فِيهِمْ رَحْلَةٌ شِتَاءَ وَالصَّيْفِ ۚ فَلْيَعْبُدُوا
رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ
خَوْفٍ ۚ

”قریش کو سردی گرمی کے سفر سے الفت رکھنے پر تعجب ہے۔ پس (اب) ان کو
چاہیئے کہ زندگی کے اصل مقصد کی طرف توجہ کریں کہ اس خانہ کعبہ کے پروردگار
کی عبادت کیا کریں جو ان کو بھوک میں کھانا دیتا ہے۔ اور جس نے خوف سے
ان کو امن میں رکھا ہے۔ (پارہ ۳۰)

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زمانہ جاہلیت کا سود کاروباری ضروریات کے قرض
(دیون استہلاکیہ) سے تھا۔ (دیون استہلاکیہ) (فوری ضرورت کا قرض) نہ تھا۔ جو شخص
عربوں کے ان قرضوں کو جن میں قرآن نے سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ (دیون استہلاکیہ)
(فوری قرض) میں محدود قرار دیتا ہے، اس کے بارے میں یہ جان لینا چاہیئے کہ نہ وہ قریش کے
جاہلیت کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے اور نہ ان لوگوں سے متعلق کچھ معلومات رکھتا
ہے جو سودی کاروبار کرتے تھے۔

شرافار اور اصحاب سخاوت قریش کسی غریب و محتاج شخص کو سود پر قرض دینا
پسند نہ کرتے تھے۔ بسا اوقات مغیرہ ایسے معززین قریش جو تجارت کے لیے قرض لیا
کرتے تھے وہ اس سلسلہ میں آل ثقیف کے بعض لوگوں کی طرف رجوع کرتے تھے لیکن
اسلام نے جب سود کی حرمت کا فیصلہ کر دیا تو ان لوگوں پر ان کا سود باقی تھا۔
عزید برآں ان کے سود کو (دیون استہلاکیہ) (فوری قرض) پر محدود کر دینا نص
شریعت میں اپنی رائے کو دخل انداز کرنا اور ایک بات کی بلا کسی شخص کے تخصیص

کر لینا ہے۔

خرید و فروخت کا سود گزشتہ حدیث میں بیان ہو چکا ہے جس کی صورت دوسری ہے۔ فقہار نے اس سلسلہ میں دو امور پر اظہار اتفاق کیا ہے۔

۱۔ تحریم سود سے متعلق جو نص وارد ہوئی ہے اس کا تعلق خرید و فروخت کے وقت اشیا کے زیادہ لینے دینے سے ہے۔ سونے کی بیج سونے کے ساتھ وزن میں برابر ہونی چاہیئے اور مجلس ہی میں قبضہ ہو جانا چاہیئے۔ چاندی اور گہیوں کی بیج اپنی اپنی اجناس کے ساتھ برابر برابر ہونی چاہیئے اور قبضہ بھی فوری طور پر اسی مجلس میں ہو جانا چاہیئے یہی معاملہ باقی اصناف کا ہے، جن کے بارہ میں نص وارد ہو چکی ہے اس زیادہ کا نام ربا الفضل ہے۔ اس میں جنس مماثل کا بہتر ہونا قابل اعتناء نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک معدنیات کا ڈھل جانا بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ البتہ امام ابن قیم اس کے خلاف ہیں۔

۲۔ جب ان اشیا کی اقسام کے درمیان جو اس قید کے ساتھ مقید اور اس شرط کے ساتھ مشروط ہیں جنس مختلف ہوگی تو زیادہ لینا دینا صحیح ہوگا، لیکن تاخیر حرام ہوگی اور اسے سود گردانا جائے گا۔ اور اس کا نام ”ربا النساء“ ہے (یعنی وہ سود جس کا تعلق تاخیر مدت سے ہے) اور بعض فقہاء کے نزدیک ربا النسیئہ ہے۔ اس کا تعلق ادھار قرض سے نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس کا پہلا نام ”ربا النساء“ ہی مناسب ہے اس سے التباس و اشتباہ نہیں پیرا ہونا۔

فقہاء کا نقطہ اختلاف یہ ہے کہ جو چیزیں حدیث میں مذکور ہیں، کیا خرید و فروخت کا سود (ربا البیوع) انھیں تک محدود رہے یا اس کی حدود ان سے آگے

بھی بڑھتی ہیں؟

ظاہر یہ کا خیال یہ ہے کہ جن اصناف جنس کا ذکر احادیث میں آتا ہے۔ انہی میں کمی بیشی سے تبادلہ ہوگا تو سود قرار پائے گا اور معاملہ وہیں تک محدود رہے گا۔ اس لیے کہ اصحاب ظواہر قیاس و رائے کو نہیں مانتے وہ مواردِ نصیص پر اکتفا کرتے ہیں۔

لیکن جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ جن اشیاء کا تبادلہ ان اشیاء کے مطابق ہوگا جن کی حدیث میں نہی وارد ہے، حرام ٹھہریں گی، یا جو ان کے نفی و مفہوم میں شامل ہیں۔ یہاں نص معتل ہے اور علت نص سے اور ان مقاصد سے جو تحریم کو ظاہر کرتے ہیں، تلاش کی جاتی ہے۔

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ جس علت پر قیاس جاری ہوتا ہے وہ مقدار اور جنس کا اتحاد ہے اور یہی علتِ کاملہ ہے۔ اگر دونوں بدل جنس اور مقدار میں متبدل ہوں گے (اس اتحاد کا تعلق ماپ سے ہو یا وزن سے) تو علت پوری ہوگی۔ اور اسی بنا پر ایک جنس کا دوسری جنس سے اضافہ بھی حرام ہوگا۔ اور ادھار بھی۔ پھر اس میں اضافہ کو سود سمجھا جائے گا اور تاخیر بھی سود قرار پائے گی۔

اور اگر دونوں اجزاء علت میں سے ایک پائی جائے یعنی وہ تبادلہ کی چیز میں ناپ والی ہوں یا وزن والی ہوں اور دونوں کی جنس بھی مختلف ہو۔ مثلاً سونا چاندی کے بدلے میں یا گیہوں جو کے بدلے میں، یا گیہوں جیسے کے بدلے میں تو اس میں تاخیر حرام ہوگی اور اضافہ جائز ہوگا۔

ظاہر ہے یہ رائے مذہبِ امام زید کے عین مطابق ہے، بلکہ اروض الغنیر کے

قول کے مطابق یہ امر اہل بیت کی رائے ہے۔ روض النفر کے الفاظ یہ ہیں:-

”اہل بیت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چاندی سونے میں غلت ان کا

موزوں ہونا ہے۔ لہذا یہ علت ان تمام معاہدات کی شامل ہوں گی

جو مختلف شکلوں میں ڈھل سکتی ہیں، ان میں تغا ضل ہوگا اور تاخیر

ملت اس وقت حرام ہوگی جب دونوں متحد الحنس ہوں گی۔ چاندی

سونے کے علاوہ علت ان کا بکیل ہونا ہے۔ امام احمد بن حنبل کے

ایک قول سے ان کا مذہب یہی معلوم ہوتا ہے۔“

کہتے ہیں وہ جز اس غلت کی بنا پر پہنچائی جائے گی، جیسا کہ عبادہ

سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں نص موجود ہے

کہ ابر بالبر بکیل، والشعیر بالشعیر کیل، یعنی گہیوں کے بدے

میں گہیوں، اور جو کے بدے میں جو برابر برابر، اس رائے نے علت حرمت نص سے

ہے اور اجناس کا برابر ہونا بتا رہا ہے کہ علت حرمت کیا ہونی چاہیے۔

یعنی یہ علت اپنے اطلاق کے اعتبار سے جامع نہیں ہے۔

کیونکہ متحد الوزن چیزوں میں آخر تاخیر کیوں ممنوع ہو جیسا کہ لوہا سیسے کے بدے

میں اور یہ کیوں ضروری ہو کہ سونے کے ساتھ تانبے کی بیج میں اسی وقت قبضہ کر لیا

جائے۔ ہمارے لیے ممکن یہی ہے کہ ہم صحیح صحیح غلت کو دریافت کر سکیں جو حکم کے

ساتھ ہم آہنگ ہو، اسی لیے متاخرین فقہاء حنفیہ نے یہ طے کیا کہ اگر دو جنسوں میں

تفاوت بہت زیادہ ہو اور عرف ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو پوری طرح واضح کرتا ہو تو ان میں ”ربا النسیۃ“ جاری نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ سونے کے ساتھ لوہے کی بیج میں نہیں ہے۔ اور اسی مجالس میں قبضہ کہنا بھی شرط نہیں ہے۔ شوائع اور بعض حنا بلہ کا خیال یہ ہے کہ اثمان میں علت تحریم ثمنیت اور غیر اثمان میں طہمیت ہے۔ ان کے اس خیال کی بناء روایات کا وہ اختلاف ہے جو ہمانعت کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے یعنی روایات میں ذرہ کا ذکر بھی ہے منقی کا بھی ہے اور نمک کا بھی !

یہ مختلف روایات اس امر پر متفق ہونے کے باوجود کہ سودی مال کا اطلاق سونے اور چاندی اور کھانے کی کچھ قسموں پر ہوتا ہے اس بات کی دلیل ہیں کہ علت تحریم ان کا طہمیت اور نقد میں ثمنیت ہوتا ہے۔

یہ علت تحریم کے لیے ایک مناسب و موثر وصف ہے۔ کیوں کہ اثمان سامان تجارت کی طرح بیع و شراء کے قابل نہیں ہیں۔ لہذا ان میں حرمت بیع کا سوال اس وقت پیدا ہوگا جب کہ وہ اتحاد جنس کی صورت میں برابر برابر ہونگی اور فوری قبضہ ہوگا۔ اس صورت میں اجناس کے اتحاد و اختلاف کی پرواہ نہ کی جائے گی۔ کیوں کہ اثمان قیمتوں اور مال کے پیمانے ہیں۔ لہذا یہ درست نہیں کہ انھیں سامان تجارت کی طرح بیچا اور خریدا جائے۔

مقصد و حقیقت یہ ہے کہ پیمانہ قائم رہے اور اس میں کوئی رد و بدل نہ ہو۔ اور اگر مطعومات کے تبادلے میں مالکوں کی حوصلہ افزائی کی جائے گی تو اس سے ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو تقویت پہنچے گی اور جب گہیوں کے بدلے میں گہیوں

تول کر بیچے جائیں اور ان میں کیفیت کے اعتبار سے تفاوت ہو یعنی ایک گہیوں دوسرے گہیوں سے اچھا ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جس کے پاس رقم رقم ہے وہ اس سے محروم رہے۔

اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس کے پاس گھٹیا کھجوریں تھیں اور وہ بہتر کا خواہاں تھا، وصیت کی کہ وہ اپنی گھٹیا کھجوریں فروخت کر دے اور پھر اس کی قیمت سے جو چاہے خرید لے، تاکہ انھیں اس شخص کے لیے کھانا ممکن ہو جائے جو گھٹیا اور بڑھیا دونوں سے تہی دست ہے۔

آں حضرت کا یہ ارشاد کسی حیلہ جوتی پر مبنی نہ تھا بلکہ اس کی تہ میں عوام کی رعایت اور مصلحت پنہاں تھی۔ اور یہی وہ چیز ہے جو وجہ تحریم اور اس کی حکمت کی طرف اشارہ کناں ہے۔

اکابر علماء مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں علت تحریم ثنویت ہے لیکن سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں علت تحریم طہیت ہے کیونکہ اس میں ذخیرہ اندوزی کا امکان پایا جاتا ہے۔

امام شافعی کا رجحان بھی یہی ہے مگر وہ مطعومات جو قابل ذخیرہ نہیں ہیں ان میں سود کا اطلاق نہ ہوگا۔ کیونکہ جن مطعومات کا احادیث میں ذکر آیا ہے، ان کی ذخیرہ اندوزی ہو سکتی ہے اور جس چیز کی ذخیرہ اندوزی ہو سکے، اس میں یہ امکان بہر حال موجود ہے کہ اس کی فروخت بھاؤ کے پہنچا ہونے تک روک لی جائے۔ اس لیے کہ یہ سستے بھاؤ کے زمانہ میں بھی باقی رہ سکتی ہے۔

اور قحط کے دور میں بھی!

علتِ حرمت کی یہ آخری دلیل ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ اور قابلِ

ترجیح ہے ❖

کاروبار میں خیانت

بیع کے بارے میں المجموع میں مذکور ہے :-

حدیثی زید بن علی عن ابیہ عن جبرک عن علیؑ علیہم السلام
فی قول اللہ عز وجل ”لا تخیونوا اللہ والرسول و تخونوا اماناکم“

قل من الخيانة الكذب في البيع والشراء

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے متعلق حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ اس خیانت کا

مطلب گاہے بارے میں جھوٹ بولنا ہے اے

یہ روایت جو حضرت علیؑ سے مروی ہے عام مقاصد اسلامیہ سے بالکل متفق
ہے اور یہ اس لیے کہ کذب کی حرمت میں متواتر احادیث وارد ہیں اور اکثر نصوص

اس کی ممانعت پر ایک دوسرے کی معاون ہیں۔ جھوٹ کسی بھی صورت میں ہو، مومن کے اخلاق سے کبھی بھی میل نہیں کھا سکتا۔ جب مومن کا حق ضائع کرنے کے لیے جھوٹ کا سہارا تلاش کیا جائے گا تو یہ امانت میں خیانت ہوگی۔ اس لیے کہ مومن کا خون اور مال اور عزت دوسرے مسلمان کے لیے حرام ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کو دھوکا دینے کے لیے جھوٹ بولے اور مقصد اسے مالی نقصان پہنچانا ہو تو یوں سمجھئے کہ اس نے اپنے بھائی کے اس مال کو اپنے لیے مباح ٹھہرا لیا جو اللہ نے اس کے لیے حرام قرار دیا ہے۔

المجموع میں کاروبار کے اس طریقہ کا ذکر کیا گیا ہے جس سے دھوکے اور خیانت کا اظہار ہوتا ہے اور جو بیع کو نافذ کرنے میں موثر ہوتا ہے اور جس میں یہ عیوب اور ان کے اثرات بھی شامل ہیں جو بیچنے والا خریدنے والے پر ظاہر نہیں کرتا۔ اس سلسلہ میں چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ میں سے کسی نے بھی اظہار اختلاف نہیں کیا ہے۔ اگر بالفرض ایک چیز میں اختلاف بھی ہے تو دوسری میں اتفاق ہے۔

اسی میں وہ شامل ہے جو عقود و مراجعہ (۲) یعنی توثیق بیع میں منافع سے متعلق وارد ہے۔ اور یہ (مراجعت) وہ بیع ہے جو بیچنے والے کی امانت پر مبنی ہے۔

المجموع میں بیع مراجعت اور اس میں خیانت سے متعلق خصوصیات سے وارد ہے۔

سألت زید بن علی عن رجل اشترى من رجل شيئاً من الجحش ثم

اطلع على ان البائع قد خان قال عليه السلام يحط عن المشتري

الخيانة ولا يحط شيئاً من الربح۔

میں نے زید بن علی سے سوال کیا، اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جس

نے ایک شخص سے مراجعت پر کوئی چیز خریدی۔ پھر اسے یہ معلوم ہو گیا کہ
بیچنے والے نے اسے دھوکا دیا ہے۔ انھوں نے فرمایا خریدار سے دھوکے
کا بار اتر گیا۔ لیکن نفع کا بوجھ اس پر باقی رہے گا۔

ان کے اس فرمان کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس مقدار میں اس نے
دھوکا دیا اور خیانت کی ہے، اس کا بوجھ اتر گیا، لیکن نفع کا نہیں اترے گا۔ اس
سے اتنا ہی اترے گا جتنی کہ اس نے خیانت کی۔ اور خریدنے والے سے وہ بوجھ دور
نہیں ہوگا جتنا کہ اس نے نفع میں خیانت کی۔

اس کو ہم ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ فرض کیجئے کسی نے ایک سو دس
روپے میں ایک چیز اس بنیاد پر خریدی کہ وہ اس پر دس فی صد منافع حاصل کرے گا
اور یہ کہ بیچنے والا اس سے سو میں خریدے گا۔ پھر یہ بات معلوم ہوئی کہ بیچنے والے نے
جھوٹ بولا اور خیانت کی ہے۔ کیونکہ اس کی خرید تو اسی روپے کی تھی۔ اس صورت
میں خریدنے والے سے بیس روپے اتر جائیں گے اور نوٹے باقی رہیں گے لیکن اس
میں جو منافع مقرر تھا وہ دور نہیں ہوگا اور سو میں سے دس کا منافع برقرار رہے گا
یعنی اس سے وہ بیس روپے زائل نہیں ہوں گے جو نفع کے مقابلہ میں ہیں۔

ظاہر ہے یہ المجموع میں امام زید کی رائے ہے اور اس کی وجہ پہلی قیمت بتانے
میں اس کی کذب بیانی ہے۔ لیکن اس میں کذب رفع ہو گیا۔

یہاں امام زید سے ایک اور رائے بھی روایت کی گئی ہے، وہ یہ کہ کوئی چیز بی

۱۔ مراجعت یہ ہے کہ بیچنے والا خریدار کو یہ بتا دے کہ مجھے اس میں دس یا پانچ روپے کا
منافع حاصل ہوا ہے۔

ساقط نہیں ہوگی، بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ یا تو عقد بیع کو برقرار رکھے یا اسے فسخ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے بیع ایسے وصف کی اساس پر پکی کی تھی جو اس کے نزدیک اس میں پسندیدہ تھی اور وہ کھلی نفع سے ایک خاص مقدار کا تھین! اگر اس کے برعکس کوئی چیز ثابت ہوگئی تو اسے فسخ بیع کا حق حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود خوش ہے تو بیع کو برقرار رکھے، اور اگر خوش نہیں ہے تو فسخ کر دے۔ جھوٹ اور دھوکے کی بیع میں صورت مسئلہ یہی ہے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔

یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے، وہ یہ کہ جب متافع میں خیانت ثابت ہوگئی تو خریدنے والے سے بقدر خیانت اور منافع جو اس کے برابر ہے، دُور ہو جائے گا۔ تاکہ خیانت کا ہر سبب زائل ہو جائے۔

یہ امام ابو یوسفؒ، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوریؒ کی رائے ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ نیز اکثر ائمہ اہل بیتؑ بھی یہی کہتے ہیں اور بعض فقہاء نے کلام زید کو اسی پر محمول کیا ہے یعنی المجموع سے ہم نے جو امام زید کا قول نقل کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے بقدر خیانت اور اس کے برابر جو نفع ہے وہ ساقط ہو جائے گا، لیکن امام زید سے جو کچھ نصاً مردی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ کلام امام اس بات کا متحمل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ صراحت ہے کہ خریدنے والے سے منافع میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ امام سے یہ دوسری روایت منقول ہے تو یہ چیز زیادہ معتبر اور قابل قبول ہوگی۔ کیونکہ اس میں کسی کلام کی تفسیر ایسے انداز میں نہیں ہوتی کہ الفاظ

اس کے متحمل نہ ہوں۔

نسخ میں خیانت کے بارہ میں ابو خالد نے المجموع میں جو روایت بیان کی ہے

وہ یہ ہے :-

سألت زید بن علی عن رجل اشتری سلفاً الى رجل، ثم باعها
مرا بحتة والمشتري لا يعلم انه اشتراها الى اجل، ثم علم
بعد ذلك، فقال هو بالخيار ان شاء اخذ وان شاء رد
میں نے زید بن علی سے سوال کیا کہ ایک شخص مدت اجل پر ایک چیز خریدا
ہے۔ پھر اسے مرا بحت پر فروخت کر دیتا ہے، اور خریدنے والے کو یہ معلوم
نہیں ہوتا کہ اس نے مدت اجل پر خریدی ہے۔ مگر بعد کو اسے یہ بات
معلوم ہوگئی۔ اب بتائیے اس بیع سے متعلق کیا حکم ہے؟ زید بن علی
نے جواب دیا، خریدار کو اختیار ہے۔ چاہے تو اس کو برقرار رکھے اور
چاہے رد کر دے۔

امام زید کی اس روایت سے دو مسئلے مستنبط ہوتے ہیں :-

۱۔ ایک وہ جس کا تعلق دلالة النص یعنی برادر راست نص سے ہے۔

۲۔ دوسرا وہ جس کا تعلق دلالت التزامی سے ہے۔

وہ مسئلہ جس کا تعلق برادر راست نص سے ہے، یہ ہے کہ بیچنے والے نے

بیع مرا بحت میں اس اصل کا ذکر نہیں کیا کہ اس نے یہ چیز مدت اجل پر خریدی ہے

اور اس کا ذکر نہ کرنا خیانت ہے۔ اور یہ ایسی خیانت ہے جس کا اندازہ کرنا ممکن نہیں یہ اسی قبیل کی خیانت ہے جیسی قیمت میں اضافہ کی خیانت ہوتی ہے۔ اس صورت میں خریدار کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو بیع کو برقرار رکھے، چاہے فسخ کر دے۔

اور دلالت التزامی سے جو بات معلوم ہوتی وہ یہ ہے کہ ٹرس معجل سے زیادہ ہو تو یہ جائز ہے۔

لیکن التزام کیا ہے؟ اسے بیان کرنے کے لیے ہم دونوں حکموں کی وضاحت کرتے ہیں۔

حکم اول، جو منصوص علیہ ہے، یہ ہے کہ بیع مباحث میں تاخیر کا عدم ذکر ایسا دھوکا ہے جس سے بیع فسخ ہو جاتی ہے۔
یہاں دو چیزوں کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ دھوکے اور خیانت کا سبب کیا ہے؟

۲۔ دوسرے یہ کہ خریدار کو فسخ بیع کا حق کیوں حاصل ہے؟

اس کے خیانت ہونے کا سبب یہ ہے کہ تاجروں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ ٹرس معجل کو ٹرس مؤجل پر ترجیح دیتے ہیں، اگرچہ کم ہی ہو۔ اور مدت اجل کا ذکر نہ کرنا جبکہ بیع ٹرس عاجل سے ہوا یہ دھوکا ہے، کیونکہ اس نے یہ وضاحت نہیں کی کہ اس کو تاخیر میں کیا فائدہ حاصل ہوا؟ پھر اس تاخیر کی صورت میں مباحث صحیح اور درست اساس پر قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ بیچنے والے نے اپنے اس پورے مفاد کی صراحت نہیں کی جو اس سے وابستہ ہے حالانکہ اس نے بیع مباحث میں دو مرتبہ فائدہ

اٹھایا۔ ایک بیچنے کے وقت جبکہ فوراً قیمت لے لی۔

دوسرے خریدنے کے وقت جبکہ بعد میں قیمت ادا کی۔ اس سے منافع بھی حاصل کیا۔

لیکن اس بات کا سبب کہ خریدار کو بیع فسخ کرنے کا بھی حق حاصل ہے اور باقی رکھنے کا بھی، یہ ہے کہ بیع مراحہ میں تاخیر و تاخیر کا ذکر چھوڑ دینے کی وجہ سے ایک عیب خفی پیدا ہو گیا ہے، جیسا کہ کوئی شخص ایک عیب دار چیز خرید لیتا ہے، مگر اسے عیب معلوم نہیں ہوتا۔ اس صورت میں عیب اور اس کے اثرات کے ازالہ کے باوجود اس بیع کا باقی رکھنا ممکن نہیں۔ اس کے اثرات خیانت اسی شکل میں زائل ہو سکتے ہیں کہ خریدنے والے کو از سر نو فسخ بیع یا اس کے رخصت کا حق دیا جائے، کیونکہ خریدار کی رائے بیع کے بارے میں صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہے۔ جب نقص اور عیب ظاہر اور ثابت ہو گیا تو خریدار کی منشاء معلوم کرنا ضروری ہے۔

مزید برآں جب تک قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط نہ کر دیا جائے جتنا عیب یا نقص پایا جاتا ہے، مال میں دھوکے و خیانت کی مقدار کا اندازہ نہیں ہو سکے گا۔ یہ بات اس چیز کا قطعی ثبوت ہے کہ دیر سے ادا کی جانے والی قیمت فوری ادا کی جانے والی قیمت سے مختلف ہوگی اور زیادہ ہوگی اور یہ جائز ہے۔

اسی حکم التزامی کو ردوض النصفیر کے مصنف نے قبول کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ:

امام زید علیہ السلام کے کلام سے یہ بات واضح ہے کہ کسی چیز کا موجودہ بھاؤ سے

ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت سے فروخت کرنا جائز ہے۔ اسی بنا پر

پر اس نے دوسرے مشتری کے لیے اختیار ثابت کر دیا، کیونکہ جب تاخیر

کی بنا پر اضافہ نہیں ہوگا تو اختیار بیع کے اثبات کی بظاہر کوئی وجہ نہ ہوگی۔
بحر امد و دیگر کتب مذاہب میں امام سے یہی بات منقول ہے۔ مؤید باللہ،
حنفیہ اور شافعیہ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، قاسمیہ، ناسر، منصور اور
امام بخاری نے البتہ اس سے اختلاف کیا ہے۔

اس اختلاف کا باعث یہ سوال ہے کہ آیا قیمت میں اضافہ تاخیر و تاخیر کی بنا پر
کیا جائے گا جیسا کہ قرض میں اضافہ تاخیر کی وجہ سے کیا جاتا ہے؟ یا یہ بات نہیں ہوگی؟

اضافہ کی اس بنا کو بعض حنفیہ نے مکروہ گردانا ہے۔

ابوبکر رازی نے بھی اپنی کتاب احکام القرآن میں اس بیع کی کراہت ذکر کی ہے۔ تاہم
مذاہب اربعہ کی طرح مذہب حنفی نے اس کی اجازت دی ہے۔

ذیل میں ہم دونوں نقطہ ہائے فکر کے حال اہل علم کے دلائل بیان کریں گے۔
• جن لوگوں نے تاخیر سے ادا کی جانے والی قیمتوں میں اضافہ سے منع کیا ہے۔ ان کا
موقف یہ ہے کہ اضافہ سود ہے اور یہ اضافہ تاخیر کی بنا پر وصول کیا جاتا ہے اور سود اضافہ
جو تاخیر کی وجہ سے وصول کیا جائے گا۔ سود سمجھا جائے گا۔

• دیر سے ادائیگی کی بنا پر قرض روک لینے یا زیادہ وصول کرنے اور ادھار پیچھتی
چیز کی زیادہ قیمت وصول کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، ان دونوں کا مطلب ایک ہے
اور دونوں سود ہیں، اللہ کا فرمان ہے۔

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

”اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرا دیا ہے۔“

کے مفہوم میں داخل ہوں گی، کیونکہ یہ بھی بیع ہے تو کہا جائے گا کہ یہ عموم بیع اور عموم ربا دونوں کو متحمل ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر احتمال بغیر ترجیح کے ہو تو مخفی الفت کا احتمال اباحت کے احتمال پر مقدم ہوگا۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ بیع کا حلال قرار دینا عمومیت لئے ہوئے نہیں ہے، بلکہ اس سے سودی بیوع خارج ہیں، اور یہ اسی زمرہ میں شامل ہے۔

ادھار بیچنے والا بیع کے لیے پریشان ہوتا ہے۔ وہ رضا مندی نہیں ہوتا اور اس پر اللہ کا فرمان :

إِذَا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

سوائے اس تجارت کے جو تمہاری باہمی رضا مندی سے کی جائے۔

صادق نہیں۔ بالفاظ دیگر یہ اضافہ ادائیگی میں تاخیر کی بنا پر ہوتا ہے اور تاخیر کی بنا پر کا اضافہ ہی وہ اضافہ ہے جو بغیر کسی معاوضہ کے وصول کیا جاتا ہے، اسی پر سود کا اطلاق ہوگا اور یہی حرمت کی ذیل میں آئے گا۔

•۔ جو لوگ اس کی اباحت و جواز کے قائل ہیں، ان کا اولین استدلال یہ ہے کہ یہ اللہ کے فرمان :

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

سوائے اس تجارت کے جو تمہاری باہمی رضا مندی سے کی جائے۔

میں داخل ہے۔ کاروبار تجارت میں خرید و فروخت کا سارا سلسلہ ادھار پر چلتا ہے۔

ضروری ہے کہ اس کا انھیں کچھ نتیجہ اور ثمرہ حاصل ہو۔ اور بیشتر نتیجہ تجارت میں دخل ہے اس کا سود سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ اس میں فریقین کی رضامندی ثابت ہے۔ کاروبار میں جو شخص ادھار بچتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ ان ذرائع پر عمل پیرا ہوتا ہے جو تجارت کو فروغ و ترقی دینے کے باعث بنتے ہیں۔ یہ صورت لوگوں کو رغبت و توجہ دلانے کے لیے اختیار کرنا پڑتی ہے۔ اس میں اضطراب و مجبوری کو دخل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کاروبار مختلف اوقات کے ادھار کا خود تقاضا کرتا ہے جو قیمت مال میں سے کچھ واپس کیے بغیر اس المال کو محفوظ و سالم رکھتا ہے اور اس میں منافع شامل کر لیتا ہے وہ تجارت کے صحیح اصولوں کو اپناتا ہے۔ عاجل و آجل کے فرق کو سمجھتے ہوئے بیچنے والا مال کی قیمت نہیں لیتا بلکہ حقیقت میں وہ منافع لیتا ہے برخلاف ان قرضوں کے جو نقد لین دین میں چلتے ہیں۔

جو شخص منافع کو محفوظ رکھتا ہے وہ اس المال کی حفاظت کرتا ہے، اس میں اختلاف زمانہ سے بھاؤ مختلف نہیں ہوتے، بلکہ وہ بھاؤ کو محفوظ کرتے ہیں۔ وہ بذات خود دھوکے میں نہیں ڈالتے بلکہ تجارت کے ہیر پھیر دھوکے کا باعث بنتے ہیں۔ اس سے مال مختلف ہاتھوں میں منتقل ہوتا رہتا ہے کبھی بھاؤ تیز ہو جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے۔ درحقیقت یہ مال ہی دھوکا دیتا ہے اور یہ مقام قرض نہیں ہے۔ سود اور بیع موجد میں فرق بیان کرتے ہوئے الروض النضر کے مصنف لکھتے ہیں:-

بھاؤ کے لیے ٹھہرا دہنیں، اس لیے کہ اس میں گرانی و ارزانی کی وجہ سے اختلاف ہوتا رہتا ہے، نیز اس بنا پر بھی کہ کبھی بازار میں شے فروختی

کی مانگ ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی۔ اسی طرح کبھی ضرورت کے داعیئے
 ابھرتے ہیں کبھی نہیں ابھرتے۔ لہذا یہ اصل اور اساس نہ رہا کہ جس
 پر تعلیق حکم کی بنیاد رکھی جائے۔ اور جب آیت ربو کے متعلق یہ طے ہے
 کہ وہ مستنازعہ فیہ صورت پر شامل نہیں ہے تو اس بات کی قطعی ضرورت
 نہیں رہتی کہ اس کی معارض صورت پر غور کیا جائے۔ نیز زیادت کریت
 کے مقابلہ میں شائع علیہ السلام نے اس صورت میں منع کیا تھا جبکہ اس کی تعین
 ابتداء ہی میں کر دی جائے۔ جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں کیا جاتا تھا۔ وہ کہتے تھے
 کہ یا تو تم فرض کو ادا کرو یا سود دو۔

وہ یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ اضافہ وقت و زمان کی نسبت سے متعین نہیں کیا جاتا
 بعض لوگ قیمت خرید سے بھی کم داموں پر اودھار بیچ دیتے ہیں۔ اس کی یا تو وجہ یہ ہوتی
 ہے کہ چیز فروخت کر کے اپنی ضروریات پوری کی جائیں۔ یا اس بنا پر کہ انھیں یہ خطرہ ہوتا
 ہے کہ آٹن و چل کر بھاؤ گر جائیں گے اور چیز سستی ہو جائے گی۔ ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو
 اودھار اور نقد کی پرشاد نہیں کرتے اور چیز کو اصل قیمت سے بھی کم داموں پر بیچ ڈالتے ہیں
 مطلب یہ کہ اضافہ کے باب میں زمانہ و وقت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ بلکہ بسا اوقات اس
 تعین کے بغیر ہی رقم زیادہ وصول کر لی جاتی ہے۔

مزید برآں شریعت اسلامیہ میں معاملات کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ فی
 ذاتہ وہ درست ہیں یا نہیں ہیں۔ ان کا معاملات کی دوسری نوعیتوں سے مقابلہ نہیں کیا جاتا۔
 لہذا عقد بیع کی یہ شکل کہ جس میں نفع کو موجد رکھا جائے، بجائے خود بیع کی ایک صورت
 ہے، جو شرعاً جائز ہے جس میں ربو و سود کی آلائشیں نہیں پائی جاتیں۔ یہ نقطہ نظر بیع کی اس

صورت کو صحیح ٹھہراتا ہے اور بیع کا اس صورت میں معجل ہونا کہ اس کے بدلے میں کم قیمت لی جائے پہلے عقد میں کوئی رد و بدل نہیں کرتا۔ یہ دو معاملہ کی الگ الگ صورتیں ہیں، جو ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔

صاحب الروض النعیر نے ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے جس کا تعلق حدیث سے ہے وہ کہتے ہیں کہ شاذخ علیہ السلام نے مدت کے مقابلہ میں مال کی تعیین کو جائز ٹھہرایا ہے جیسا کہ حاکم نے مستدرک میں بیان کیا ہے اور ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے واضح ہے کہ آنحضرتؐ نے جب بنو نضیر کو خیر سے نکل جانے کا حکم دیا تو آپؐ کے پاس ان میں سے کچھ لوگ آئے اور انھوں نے کہا کہ اے اللہ کے نبی آپؐ نے ہمیں یہاں سے نکل جانے کا حکم دیا ہے لیکن لوگوں کے ذمہ ہمارے کچھ قرضے ہیں جو ادا نہیں ہوئے۔

اس پر آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو کچھ ملتا ہے وہ جلدی سے لے لو اور قرضوں کی رقم کو کم کر دو۔

ہم اس طرز استدلال سے مطمئن نہیں ہیں، کیونکہ یہاں زمانہ کی تعیین قرض کو کم کر دینے کے لیے ہے، بڑھانے کے لیے نہیں، بخلاف بیع متوجہل کے کہ اس کا مقصد زیادت ہے۔ کمی نہیں، اور زیادت اور کمی میں بڑا فرق ہے مثلاً جو شخص قرض پر کوئی رقم دیتا ہے اور تاخیر کی شکل میں زیادہ وصول کرتا ہے، اس میں اور اس شخص میں بڑا فرق ہے جو اپنے قرض کی کچھ مقدار کو معاف کر دیتا ہے۔ تاکہ دینے والے کے لیے آسانی پیدا ہو۔ اس بنا پر اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ذخیرہ اندوزی

تجارت میں خیانت کے معاملہ کو ہم یہیں چھوڑتے ہیں اور اس سلسلہ میں دوسری اصل کو موضوع بحث ٹھہراتے ہیں۔ اور وہ ہے احتکار۔ یعنی ذخیرہ اندوزی۔ المجموع میں ہے:-

حدثني زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال جالب الطعام جردوق والمحتكر عاص ملعون قال زيد بن علي لا احتكار الا في الحنطة والشعير والتمر۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ طعام کو مختلف مقامات کی طرف منتقل کرنے والے کو اللہ کے ہاں سے بذق دیا جاتا ہے اور اس کی ذخیرہ اندوزی کا اطلاق صرف گہیوں، جوا اور کھجور پر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں حضرت علیؑ سے یہ موقوف حدیث ہے، لیکن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً بھی روایت ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:-

الجالب مرزوق والمحتكر محروم ومن احتكر على المسلمين طعاماً
ضربه الله بالافلاس والحجذاب -

مال کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف لے جانے والا رزق سے نوازا
جاتا ہے اور جو شخص مسلمانوں پر کھانے پینے کی چیزیں بند کر دیتا ہے
اللہ اس کو تنگ دستی اور کوڑھ کے مرض میں مبتلا کر دیتا ہے۔
ابو سلمہ سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت ہے۔
من احتكر ان يغالى المسلمين فهو خاطئ وقد برئ من ذمة
الله -

”جو شخص کھانے پینے کی چیزوں کی فروخت کو اس بنا پر بند کر کے ذخیرہ
اندوزی کرتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو ہنگامی سچے گاؤں گنہ گار ہے اور اللہ کی
ذمہ داری سے باہر ہو گیا۔“

حضرت علی کی اس روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی مرفوع احادیث
شاید ہیں، لہذا اسے قبول نہ کرنے یا اس کے سچا ہونے میں شک و شبہ کا اظہار
کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔

احتکار اور ذخیرہ اندوزی کے باب میں امام زید سے جو یہ تفسیر و وضاحت روایت
کی گئی ہے کہ اس کا اطلاق صرف گہیوں، جوار اور کھجور پر ہی ہوتا ہے اور یہ انھیں تین
چیزوں میں محدود ہے تو اس پر ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ امام ممدوح نے یہ
تفسیر کہاں سے لی؟ جواب یہ ہے کہ انھوں نے شاید اس حدیث کی تعبیر سے یہ مطلب
اخذ کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ:

بن جالب الطحان مزدوق والمحتكر عاصم ملعون
 کھانے کی چیزوں کو بے شمار تجارت ادھر سے ادھر لے جانے والا اللہ
 کے ہاں سے رزق کی فراوانیوں سے نوازا جاتا ہے اور ان کا ذخیرہ کرنے
 والا لعنتی ہے۔

حدیث میں قرینہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ احتکار اور ذخیرہ کا اصل موضوع
 محض کھانے کی چیزیں ہیں۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور اہل عرب کا طعام زیادہ تر
 گیہوں، جو، خرما ہوتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام زید نے ذخیرہ اندوزی کے اطلاق کو
 فقط انھیں اجتناس پر محدود کر دیا۔ اس لیے کہ یہ لوگوں کے بہترین کھانے ہیں۔ یہی
 امام محمد بن حسن کی رائے ہے۔

لیکن امام ہادی الی الحق، امام شافعی اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ احتکار
 اور ذخیرہ اندوزی صرف انھیں تین جنسوں میں محدود نہیں، بلکہ اس میں وہ تمام
 چیزیں آئیں گی جو بطور کھانے کے استعمال کرتے ہیں بعض لوگ کھجوریں نہیں
 کھاتے، نہ ذرہ اور چاول کھاتے ہیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی کی حرمت
 کا اطلاق کھانے کی تمام چیزوں پر ہونا چاہیے۔ بعض چیزوں پر نہیں۔
 امام ہادی الی الحق نے نوچو یا یوں کے کھانے کی چیزوں کو بھی ذخیرہ اندوزی کی
 حرمت میں شامل کر لیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ خاص امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کی
 فروخت کو روک لینا لوگوں کے لیے تکلیف کا باعث ہو۔ وہ احتکار اور ذخیرہ
 اندوزی کی ذیل میں آتی ہے، اگرچہ وہ سونا ہو یا پانڈی ہو یا کپڑا، یہ حقیقت ہے

کہ کپڑے کی ذخیرہ اندوزی تکلیف کے اعتبار سے کھانے کی ذخیرہ اندوزی سے کسی صورت میں بھی کم نہیں۔

اس مسلک کی رو سے ذخیرہ اندوزی مطلقاً حرام ہے اور اس قسم کی متعدد احادیث میں جو علی الاطلاق ذخیرہ اندوزی کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اسی لیے کہ ذخیرہ اندوزی کرنے سے روکنے کا مقصد لوگوں کو تکلیف سے محفوظ رکھنا ہے اور تکلیف کا مفہوم بڑا وسیع ہے۔ یہ کھانے کی چیزوں کو روک لینے سے بھی پیدا ہوتی ہے اور کپڑا روک لینے سے بھی پیش آتی ہے۔ اس دور میں لوگوں کی ضروریات استعمال کا دائرہ بڑا ہمہ گیر ہے، ان کو روک لینا اور ان کے حصول کی راہ میں روکا دینا ٹھہری کر دینا لوگوں کے لیے تنگی اور مصیبتیں پیدا کر دیتا ہے۔

جو لوگ ذخیرہ اندوزی یا احتکار کو صرف کھانے کی چیزوں تک محدود قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں کا ریک لینا انسان کو شدت گرسنگی میں مبتلا کر کے موت کے دروازے پر پہنچا دیتا ہے۔ اس سے عوام حالت اضطرار کا شکار ہو جاتے ہیں، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ وہ ضروریات کے ہاتھوں انتہائی وقتوں اور مصیبتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں حرام شئی بھی مباح کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اور یہی وہ وقت ہے جبکہ مسلمان کے مال کو اس کی حفاظت و صیانت سے اس کی رہنمائی کے بغیر نکال لینا جائز ہے کیوں کہ اس وقت تکلیفات، ممنوعات کو مباح میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ جیسا کہ فقہ کا اصول ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات، یعنی ضرورتیں ناجائز کو بھی جائز ٹھہرا دیتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو کھانی نہیں جاتیں۔ ان کی ضرورت کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔ اگرچہ

کتنی بھی تکلیف ہو۔ ان کی حاجت میں شدت تو ہوتی ہے، لیکن ضرورت و احتیاج کے یہ تقاضے ان میں نہیں پائے جاتے، اس لیے احتکار یا ذخیرہ اندوزی کا لفظ انھیں چیزوں پر بولا جائے گا اور انھیں کا نہ بیچنا ممنوع قرار پائے گا جو کھانے کے کام آتی ہیں۔ دوسری چیزوں پر نہیں!

ہمارے نزدیک امام ابو یوسفؒ کی رائے پسندیدہ اور قابل قبول ہے۔ اس لیے کہ جب مسلمان عوام کی تکالیف اور گنہ گار و ظالم تاجروں کی عیش و عشرتوں کا مقابلہ کیا جائے گا تو ضروری ہو گا کہ مسلمان عوام کی تکلیفوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے اور گنہ گاروں کے عیش و آرام کو نظر انداز کیا جائے، کیونکہ اہمیت مشقت کے پیش نظر عوام کی تکلیفیں اور ضرورتیں افراد کی نسبت زیادہ لائق التفات ہیں عقل سلیم اس بات کی کیوں کرتا بید کر سکتی ہے کہ تمام لوگ صرف اس بنا پر ننگے پھریں کہ ایک گنہ گار نے کپڑوں کو اپنے لیے روک رکھا ہے۔ اور اس کو کیوں ذخیرہ اندوزی سے جبراً منع نہ کیا جائے۔ یہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ جو چیز اس کے پاس موجود ہے اس کی فروخت روک کر لوگوں کو مصیبت میں ڈال رکھا ہے۔

جو شخص ذخیرہ اندوزی کے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے امام کے لیے ضروری ہے کہ اس کو سرزنش کرے اور مجبور کرے کہ وہ لوگوں کی آسانی کے لیے اس چیز کو فروخت کر دے۔

زید یہ نے ممنوع ذخیرہ اندوزی کی تین شرطیں عائد کی ہیں :-

• ۱۔ اول یہ کہ ذخیرہ کی ہوئی چیز اس کی اور جن کی کفالت اس کے ذمہ

ہے۔ ان کی سال بھر کی ضرورت سے زائد ہو۔ اس لیے کہ اپنے اہل خانہ کے لیے ایک سال کا خرچ محفوظ کر لینا جائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ اپنے اہل و عیال کی ایک سال کی خوراک کا سامان فراہم کر لیتے تھے۔ جو شخص یہ کام کرے گا وہ ذخیرہ اندوز نہیں سمجھا جائے گا۔ وہ تو اپنے اہل و عیال کی خوراک کے سلسلہ میں احتیاط کا ثبوت ہم پہنچاتا ہے۔

۲-۰۔ دوم یہ کہ ذخیرہ اندوزی کا مقصد مہنگائی کا انتظار ہے۔ اس کا ارادہ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں لوگوں کو چیزیں انتہائی مہنگائی سے فروخت کرے گا اور اس وقت وے گا جب کہ ان کی ضرورت بہت ہی شدید ہو جائے گی اور وہ خریدنے پر مجبور ہوں گے۔ یہی وہ مقام ہے جبکہ سرمایہ دار اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ اپنی ضرورت کے سامان فراہم کر لے، لیکن فقیر و ناتوان شخص اس کی طاقت نہیں رکھتا۔

ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کرنے والی احادیث نے یہ صراحت کر دی ہے کہ ذخیرہ اندوز کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو چیزیں مہنگی کر کے فروخت کرے۔

۳-۰۔ سوم یہ کہ ذخیرہ اندوزی اس وقت کی جائے جبکہ لوگ اس چیز کے سخت محتاج ہوں۔ اس سے روکنے کا مقصد تاجروں کو تنگ کرنا نہیں بلکہ اس سے ممانعت کی اصل وجہ اس تکلیف کو دور کرنا ہے جو ذخیرہ اندوزی کی صورت میں لوگوں کو پہنچتی ہے۔ یہ کتنے افسوس کی بات ہے کہ ایک شے کی لوگوں کو شدید ضرورت ہے مگر تاجروں نے اسے چھپا کر رکھ لیا ہے۔

نہید یہ نے یہ صراحت کر دی ہے کہ کھانے کی وہ تمام چیزیں جن کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے، ان کے باہر نکالنے اور فروخت کرنے پر ذخیرہ اندوز کو مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ ان کی ذخیرہ اندوزی کا کوئی بھی مقصد ہو یعنی زراعت کی غرض سے ذخیرہ کی جائیں، یا شہر سے باہر لے جا کر ان کو بیچنا مقصود ہو۔ یا شہر ہی میں ان کی خرید و فروخت کا ارادہ ہو کوئی بھی مقام ہو ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو بہر حال ختم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد لوگوں کو تکلیف میں ڈالنا ہے اور اسی بنا پر یہ ناروا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا فرمان اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس ذخیرہ کی ہونی چیز کی فروخت پر ذخیرہ اندوز کو مجبور کیا جائے گا وہ ہے جو ملکیت کا باعث و سبب ہو مثلاً یہ کہ وہ شخص اس شہر سے خریدے جس میں اسے فروخت کرنا ہے۔ اس صورت میں وہ گنہگار نہ ہوگا جبکہ وہ اسے ذخیرہ اندوزی کی نسبت سے خریدتا اور بالفعل اس کو روکتا ہے۔ اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کو روکنے کے لیے مداخلت ضروری ہو جاتی ہے اس لیے کہ اس نے غلہ لوگوں کے فائدے کے لیے نہیں خریدا ہے، بلکہ اس لیے خریدا ہے کہ وہ لوگوں کو اس بہرہ مندی سے روک دے۔

امام ابو حنیفہ کے اس نظریہ کی بنیاد میں شخصی ملکیت کا احترام اور اس میں مداخلت کی ممانعت کا اصول کا رفرما ہے جیسا کہ ان کی مختلف آراء سے ثابت ہے، ان کے نزدیک شخصی اور ذاتی ملکیت میں مداخلت خارج از امکان ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ مالک اپنی ملکیت میں جس طرح چاہے تصرف کرنے کا

مجاز ہے۔

اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ فقہا قیاس کا یہ شیخ مسائل کا اجتماعی اور اقتصادی نظریات کی روشنی میں جائزہ لیتا ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص ایک چیز اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر سے خریدتا اور اسے مزارع سے لیتا ہے، اسے چیز کی نقل و حرکت کرنے والا سمجھا جائے گا اور حکایت کے لیے ضروری ہے کہ اس کی حوصلہ افزائی کرے۔ ہم اس کو استیرا (یعنی امپورٹ سے تعبیر کریں گے) اگر مال لے جانے والے ہر شخص سے مال چھین لیا جائے اور بچنے سے روکا جائے تو بیوپاریوں کی راہ میں روکاؤں میں پیدا ہوں گی اور لوگوں کی ضرورتیں اور حاجتیں بڑھ جائیں گی۔ اور اگر انھیں آزاد چھوڑ دیا جائے تو مال کی نقل و حرکت کا سلسلہ تیز ہو جائے گا۔ اس صورت میں رزق کی فراوانی ہوگی اور لوگوں کی ضروریات پوری ہوں گی اور ذخیرہ اندوزی کا رجحان ختم ہوگا۔ بلاشبہ یہ نہایت ہی بہترین نظریہ ہے۔

یہی حال زمین کے اناج کا ہے۔ اگر کاشت کار کو اپنے کام میں آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ اناج پیدا کرنے کے ورپے ہوگا اور یہ بات رزق و طعام کی ضروریات کو پورا کر دینے کا باعث بنے گی۔

امام ابو حنیفہ کا یہ فیصلہ بلاشبہ ان کی کاروباری بصیرت کا غماز ہے اور ان کی فکر و دانش، اس کاروباری کی فکر و دانش ہے جو منڈیوں کے طریق کار سے واقف ہے۔

یاد رہے یہی چیز مہنگائی کو ختم کرنے کا باعث بنے گی۔ اس کے علاوہ کوئی

ذریعہ مؤثر و کارگر نہ ہوگا۔ سنڈیوں میں اناج کی کثرت و فراوانی دو طریق سے ہوگی :

۱۔ اس کی زیادہ سے زیادہ نقل و حرکت یا استيراد یعنی غلامپورٹ کرنے اور باہر سے درآمد کرنے سے۔

۲۔ دوسرے بکثرت اناج پیدا کرنے سے۔

مال کی نقل و حرکت کرنے اور اناج پیدا کرنے والے پر کوئی پابندی عائد کرنا اس کے کام میں رکاوٹ پیدا کرنا ہے۔

یہ ہے وہ بالغ نظری اور بلندی فکر و بصیرت کی ایک جھلک جو فقہی سلسلہ میں المجموع کے مسائل بیوہ میں پائی جاتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام زیندگی کی فقہ مجموعی طور سے جمہور مسلمانوں کی فقہ سے الگ نہیں۔ ان اجزاء میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہم نے یہ جو کچھ نقل کیا ہے وہ علماء اہل سنت کے افکار و نظریات سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایات جو ہم نے اس میں درج کی ہیں دوسروں کی روایات سے مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ معاملات بیوہ و تجارت میں ان کی ہر روایت اور ہر اثر کا شاہد موجود ہے۔ مسائل بیوہ میں المجموع کی تمام احادیث کی یہی کیفیت ہے۔

اب ہم دوسرے باب کی طرف عنان قلم موڑتے ہیں۔ اور وہ ہے۔ باب

شفعہ۔ ۱

شفعہ

احکام شفعہ میں امام زید کے افکار و خیالات، امام ابوحنیفہؒ کے فکر و رائے سے ہم آہنگ ہیں۔ بالطفیف تر پیرایہ بیان میں کہنا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے امام زید کی رائے کے ساتھ قطعی میل کھاتی ہے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ معاشرت کے ساتھ ساتھ امام زید کو اپنے اساتذہ میں شمار کرتے تھے۔ ان کا احترام کرتے تھے اور ان کی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ بات ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں!

ہم المجموع سے تین ایسی چیزیں منتخب کرتے ہیں جو کہ بیشتر مسائل شفعہ کی طرف اشارہ کنائی ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انھیں تین چیزوں کو اس سلسلہ میں اصول کی حیثیت حاصل ہے۔ اور وہ درج ذیل ہیں:-

وہ چیز جس پر شفعہ کیا جائے۔

شفعہ کا مطلب یہ ہے کہ زمین اور جائداد جو فروخت کی جا چکی ہو، اس کے حقوق ملکیت خریدنے والے سے جبراً واپس لے لینا جب کہ اس کی قیمت بھی ادا کی جا چکی ہو۔

شفیع اسے کہتے ہیں جو حق شفیع کا مطالبہ کرے۔

مشفوع فیہ۔ اس زمین کو کہا جاتا ہے جس پر شفیع کیا جائے۔

مشفوع منہ۔ خریدنے والا۔

مشفوع بہ۔ وہ زمین جس کا شفیع مالک ہے اور اپنی ملکیت کی بنا پر ہی وہ

شفیع کا مطالبہ کرتا ہے۔

امام زید نے یہ شرط عائد کی ہے کہ شفیع اس پر ہوگا جو فروخت شدہ چیز جابدا

(مثلاً مکان) کی صورت میں ہو یا زمین کی صورت میں!

چنانچہ المجموع میں ہے۔

کان زید بن علی یقول لا شفیع الا فی عقد اور ارض لہ

زید ابن علی کہا کرتے تھے کہ شفیع صرف دو چیزوں پر ہے، آباد زمین پر اور خالی

زمین پر،

اس سے مراد خالی زمین ہے، یا وہ زمین ہے جس پر عمارت تعمیر کی گئی ہو۔

اسی بنا پر روض النعیر میں ہے۔

لا تکن الا فی الدوا و الدضیاع و الاراضی

شفیع مکانات پر، جائداد پر اور زمین پر ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شفیع زمینوں پر ہوگا، اور ان پر تعمیر کی گئی عمارتوں پر

ہوگا۔ اور زمین پر ہوگا اور اس کے درختوں پر ہوگا اور اس زمین پر ہوگا جو عمارت اور

درختوں سے خالی ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ کشتیوں پر بھی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ ان میں

شراکت کی تکلیف دوسری چیزوں میں شراکت کی تکلیف سے کم نہیں ہے۔

امام ہادیؒ الی الحق کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز پر ثابت ہے، وہ اگرچہ کسی

صورت میں بھی ہو۔ منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔ باخوہ وہ مشترکہ چیز ہی ہو۔ اس کی تقسیم ممکن ہو

یا نہ ممکن ہو، گہیوں یا روئی کے کسی حصہ میں شراکت بھی شفعہ کو واجب قرار دیتی ہے۔

کیوں کہ ایک حصہ دار یہ حق رکھتا ہے کہ ان چیزوں میں سے اس کا دوسرا حصہ دار

کوئی چیز اگر فروخت کر دے تو وہ اسے جبراً واپس لوٹا لے۔

یہاں ایک اور مسلک بھی ہے، وہ یہ کہ شفعہ کا حق مثلیات (یعنی ان تمام چیزوں

پر جن میں مبادلہ بالمثل رائج ہے) نہیں ہے۔

شفعہ کے باب میں چار مذاہب منقول ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ وہ زمین تک، یا مکانات تک یا اس میں لگے ہوئے اشجار تک

محدود ہے۔ اس کی مؤید حدیث ذیل ہے :-

لا شفعۃ الا فی ربع او حائط

یعنی شفعہ صرف مکانات اور باغات ہی پر ہو سکتا ہے۔

ربع رہائشی مکان اور جائے سکونت کو کہتے ہیں اور حائط کا اطلاق باغات پر

ہوتا ہے۔

قاضی شریح کا کہنا ہے کہ

شفعہ محض زمین اور زمین پر ہے

شفعہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ نئے خریدار سے جن تکلیفوں کا احتمال ہے، وہ رفع ہو جائیں، اور تکلیف کا تصور اس وقت تک اس قدر نہیں ہوتا کہ اس کی بناء پر ملک بغیریں مداخلت کی جائے، سوائے اس کے کہ فروخت شدہ چیز مستقل ہو اور اس میں بیع و شرار کا عمل زیادہ نہ ہو، یہ بات محض زمین میں ہوتی ہے۔

۲۔ دوسرا مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے فکر و خیال پر مبنی ہے، اس کی رو سے کشتیوں اور سفینوں کو بھی مستقل جائیداد سمجھا جائے گا کیوں کہ ان میں بھی بیع و شرار کا عمل عام طور پر نہیں چلتا، اور یہ ایک مستقل و دائمی منافع کی چیز ہیں۔

۳۔ تیسرا مذہب ہادی یعنی معتقدین امام ہادی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے ہر مشترک مال پر حق شفعہ ثابت ہے۔ ان کی دلیل عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

الشفعة فی العبد و فی کل شیء شفعۃ

غلاموں میں بھی شفعہ ہو سکتا ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

ان احادیث کا مدعا یہ ہے کہ ہر مشترک شیء میں حق شفعہ ثابت ہے۔

لیکن ان دونوں حدیثوں کے بعض راویوں کی قضاہ کی گئی ہے۔ بالخصوص

انھیں آنحضرت کے اس فرمان سے متعارض قرار دیا گیا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ:

لا شفعة الا فی ربع او حائط۔

حق شفعہ صرف مکانات اور باغات میں ہے۔

اس نھیں میں تحدید پائی گئی ہے اور تحدید کا مفہوم نفی اور اثبات دونوں کو مشتمل ہے۔

اثبات یہ کہ شفعہ مکان اور باغ میں ثابت ہے۔

اور نفی اس طرح کہ ان دونوں چیزوں کے علاوہ باقی سب چیزیں حق شفعہ سے خارج ہو گئیں۔

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ان میں کسی نوع کی گنجائش طعن نہیں پائی جاتی، لہذا اخذ و قبول میں اس حدیث کو ہی حق ترجیح حاصل ہو گا۔

عبداللہ بن عباسؓ کے اس قول کی کوئی حیثیت بھی ہو، اس کے اندر جو نقطہ نظر نہیں ہے، وہ منقول ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ چیز جس طرح زمین میں ضروری ہے۔ دوسری چیزوں میں بھی ضروری ہے، نئے خریدار کی طرف سے تکالیف کا پیدا ہونا دونوں صورتوں میں ممکن ہے جو چیز زمین میں عمل شفعہ کو حق بجانب ٹھہرانے کا باعث بنتی ہے، وہی چیز منقولہ جائداد پر بھی محترم ہو سکتی ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب بعض زیدیوں کا ہے اور وہ یہ کہ شفعہ غیر مثلیات میں ہو گا۔ اس لیے کہ ان میں شرکت کسی نوع کی تکالیف اور مصیبت کا باعث نہیں بنتی اس کے دونوں حصے داروں میں سے ہر حصہ دار اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ بغیر کسی تکلف اور دوسرے کی رضامندی کے اپنا حصہ الگ کر لے۔ اس بنا پر ان کا کہنا ہے کہ مثلیات کی تقسیم اپنے حصہ دار سے جبراً کی جاسکتی ہے تقسیم کا مطلب حصے کو الگ کرنا ہے کسی چیز کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنا نہیں ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جن کا تعلق قیمت و ثمن سے ہے ان میں حصہ دار کی طرف سے تقسیم اور منافع کے وقت بد مزگی پیدا ہونے اور ناخوشگوار حادثات رونما ہونے

کا زیادہ احتمال ہے۔ لہذا دفع ضرر کے لیے قیمتی اشیاء میں شفعہ کا حق برقرار ہے گا۔
پڑوسی اور حصہ دار کے لیے شفعہ کا ثبوت

المجموع کی ایک روایت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں آتا ہے۔

انہ قضی للشفیع بالشفعۃ فی دار من روی بنی مرہبۃ بالکوفۃ و اس

شریحاً ان یقضی بذالک

انہوں نے کوفہ میں بنی مرہبہ کے ایک مکان کے متعلق اس کے پڑوسی کے لیے
شفعہ کی اجازت دی اور قاضی شریع سے کہا کہ وہ شفعہ کے اس مقدمہ کا فیصلہ کر دیں۔
یہ روایت حضرت علیؑ سے مروی ہے۔ اسی قسم کی روایات ان سے طریق
اہل بیت کے علاوہ دوسرے طرق سے بھی مروی ہیں جن میں انہوں نے معاملہ کی پوری
صراحت کر دی ہے۔ فرمایا۔

الحجۃ احق بہا اذا قامت علی ثمن، الا ان یطیب عنہا نفساً

جب قیمت مقرر ہو جائے تو پڑوسی زیادہ حق دار ہوگا۔ ہاں! اگر وہ اپنی خوشی سے نہ خریدے
تو اس کی مرضی۔ حضرت علیؑ اور عبداللہ بن مسعود دونوں سے مروی ہے وہ کہا کرتے تھے:-

قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحجۃ۔

آنحضرتؐ نے پڑوسی کے حق میں فیصلہ کیا۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحجۃ احق بشفعۃ جاریۃ ینتظر بہا ان کان غائباً اذا کان طریقہما فاحداً۔

پڑوسی اپنے پڑوسی سے شفعہ کا پورا استحقاق رکھتا ہے جب دونوں کا راستہ ایک ہو تو پڑوسی
کا انتظار کرنا چاہیے جب کہ وہ غیر حاضر ہو۔

کہنا یہ ہے کہ پڑوسی کے حق شفعہ سے متعلق بہت سی احادیث مروی ہیں۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حصہ داروں کے لئے حق شفعہ زمین پر ہی ثابت ہے۔ رہا یہ

رہا یہ سوال کیا غیر حصّہ داروں کو بھی حق شفعہ حاصل ہے؟

اس کے بارہ میں ایک مذہب تو زید یہ کا ہے۔ ان کے نزدیک پانی کے چشمہ میں حصّہ دار کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔ حصّہ اس چشمہ میں ہو جو دونوں کے راستہ میں پڑتا ہے۔ اس کے بعد پڑوسی کو شفعہ کا حق پہنچتا ہے۔

دوسرا مذہب حنفیہ کا ہے وہ حق شفعہ ان لوگوں کے لیے بھی مانتے ہیں جن کا راستہ حصہ داروں کو حاصل ہے اور پانی میں اشتراک ہے، ان کے بعد پڑوسی کا حق ہے۔ لیکن گذشتہ صفحات میں جو نقلی اور عقلی دلائل گزرے ہیں۔ ان سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ شفعہ کا حق محض پڑوسی کو حاصل ہے۔

یہاں ایک مسلک شافعیہ اور مالکیہ کا ہے۔ ان کے نکتہ فکر کے مطابق حق شفعہ صرف زمین کی شرکت تک محدود ہے۔ اس کے علاوہ نہیں۔ ان کے اس مسلک کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی وہ حدیث ہے جو کتب سنت میں منقول ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بالشفعة ما لم

يقسم فاذا وقعت الحدود وفلا شفعة -

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا حق ہر اس چیز پر دیا ہے

جو کہ تقسیم نہ کی جائے، جب اس کی حد بندی ہو جائے تو کسی کے لیے

شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا۔

اس حدیث کی صحت پر کتب صحاح ستہ متفق ہیں۔ اس کی سند میں کسی نوع کا طعن والزام نہیں پایا جاتا۔ اور یہ حدیث دو وجوہ کی بنا پر حجت ہے۔
۱۔ ایک یہ کہ شفعہ اس چیز پر محدود ہے جو کہ تقسیم نہ ہو سکے۔ صحیح بخاری کی اس حدیث نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:-

انما الشفعة فيما لم يتقسم۔

”شفعہ صرف اس شے میں ہے جو تقسیم نہ کی جاسکے۔“

اس حدیث نے شفعہ کو ایک ہی حال میں محدود کر دیا ہے وہ یہ کہ شفعہ کسی شے کی شرکت کے دوران ہی ہو سکے گا جس میں شرکت اور حصہ داری نہ ہوگی۔ اس میں شفعہ نہ ہوگا، اس لیے کہ حدیث کی ظاہر عبارت کا مدعا یہی ہے کہ حق شفعہ شرکت و حصہ داری کے زمانہ میں ہی حاصل ہوتا ہے۔ جب چیز کی تقسیم عمل میں آجائے تو شفعہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ جس چیز میں شرکت نہیں ہے اس میں شفعہ کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔

پہلی حدیث اس باب میں بالکل واضح ہے کیونکہ اس نے تصریح کر دی ہے کہ حد بندی ہو جائے تو حق شفعہ زائل ہو جاتا ہے۔

پہلی رائے کے حاملین نے اس کی اس بنا پر تردید کی ہے کہ حدیث کا تعلق اس شفعہ سے ہے جس کی بنیاد و شرکت ہو۔ یہ شفعہ چیز کے تقسیم ہونے تک کیا جاسکتا ہے تقسیم کے بعد شرکت والے کے لیے شفعہ کا ثبوت نہیں ملتا۔ اور اگر شرکت کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے حق شفعہ ثابت ہونے کا امکان ہو تو اس

بارہ میں حدیث خاموش ہے۔ معاملہ کی اس نوعیت کے پیش نظر ان احادیث کے درمیان جن سے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس حدیث کے درمیان کوئی تعارض و تخالف باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس میں نفیاً یا اثباتاً پڑوسی کے حق شفعہ سے تعرض ہی نہیں کیا گیا۔

جن لوگوں نے پڑوسی کے حق شفعہ والی حدیث ماننے سے انکار کیا ہے اور اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شفعہ چیز کی تقسیم سے قبل ہی ہو سکتا ہے بعد میں نہیں ہو سکتا، وہ اس بنا پر ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے زیادہ قوی اور روایت کے اعتبار سے زیادہ ثقہ ہے۔

لیکن پہلی رائے کے حاملین نے اس حدیث کے باوجود پڑوسی والی احادیث کو قابل عمل و صحت مانا ہے۔ انھوں نے ان دونوں قسم کی احادیث کے درمیان تطبیق دی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس نہج سے ہم نے گزشتہ سطور میں معاملہ کی وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں نہ کسی حدیث کو رد کر دینے کی کوئی وجہ جواز ہے اور نہ ایک کی تضعیف اور دوسری کی توثیق کی گنجائش ہے۔

یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے جو بعض شافعیہ اور مالکیہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہ ہمسائیگی کی وجہ سے اس وقت حق شفعہ صحیح ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ کسی نوع کے مفاد کی رفاقت بھی وابستہ ہو۔ جب شرکت کا تعلق حق رفاقت بھی اپنے ساتھ رکھتا ہو اور اس کے ساتھ پڑوس بھی پوری طرح ملا ہو تو یہ پڑوس حق شفعہ کو ثابت کر دے گا۔ جن زید نے اس رائے سے تمسک کیا ہے۔

ان کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

”الحار حق بشفعۃ جارا اذا کان طریقہا واحد“
 ”پڑوسی اپنے پڑوسی پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر دونوں کا راستہ ایک ہو۔“

اس سلسلہ میں روض النضر کے مصنف کہتے ہیں کہ :-
 ”شرعیات میں شفعہ کا حکم اس بنا پر ہے کہ ہر ممکن طریقہ سے تکلیف و اذیت کا دفع کیا جائے، اور یہ زیادہ اختلاط اور باہمی مفادات کی وابستگی کی وجہ سے ہوتا ہے اور تعلق و ہمسانی کی میں شرکت اور راستہ میں وحدت بھی اس کا باعث ہے۔ اس کے علاوہ جو صورتیں ان میں ضرر کی ہیں، ان کی نوعیت شاذ و نادر ہی رونما ہوتی ہے۔ یہ بات اس لیے قابل عمل اور لائق اعتبار ہے کہ یہ اصحاب تحقیق کی رائے ہے اور زید کا کہنا ہے کہ محققین کا معمول یہی چیز رہی ہے۔“

امام زید کے نزدیک شفعہ کا حق اس لیے ہے کہ پڑوسی کا جن تکلیفوں سے دوچار ہونا ممکن ہے، ان سے محفوظ رہے۔ بلاشبہ حصہ دار کی تکلیف کا احساس اس پڑوسی سے بھی زیادہ ہوتا ہے جو بالکل ہی ساتھ ملا اور چپکا ہوا ہو۔ اسی بنا پر حصہ دار کا حق پڑوسی

کے حق پر مقدم ہے۔ چنانچہ المجموع میں امام زید بن علی سے روایت ہے جس نے اسی کی
صراحت کر دی ہے:-

سألت زید بن علی علیہ السلام عن الشفعة، فقال الشريك احق
من الجار، والجار احق من غيره، ولا شفعة لجار غیر لائق۔

”راوی کہتا ہے، میں نے زید بن علی علیہ السلام سے شفعہ کے بارے میں سوال
کیا۔ انھوں نے کہا: حصّہ دار پڑوسی سے زیادہ حق دار ہے۔ اور پڑوسی
دوسرے لوگوں سے زیادہ حق رکھتا ہے۔ اور جو پڑوسی بالکل ہی متصل و
ملحق نہ ہو۔ اسے شفعہ کا حق نہیں پہنچتا۔

پڑوسی سے مراد، وہ پڑوسی ہے جو بالکل ساتھ ملا ہوا ہو، اس کی زمین اس کی زمین کے
ساتھ ملی ہوئی ہو یا مکان کی دیوار اس کی دیوار کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔ اور پڑوسی کا دوسرے کی
نسبت زیادہ حق دار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس نے زمین کو خریدا ہے، بیچنے والے کا
پڑوسی اس سے زیادہ حق رکھتا ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ وہ شراکت قابل اعتبار ہوگی جس میں حق رقبت
پایا جاتا ہو، جیسا کہ روغن النصفیر کے مصنف نے وضاحت کی ہے۔

یہاں ہم فقہ زیدی کی منطق کو فقہ حنفی کی اس منطق سے مختلف پاتے ہیں جس میں
پڑوسی کے لیے مشارکت کو بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ ان دونوں فقہوں کے درمیان چار
امور میں مفارقت ظاہر ہوتی ہے۔

اول:- فقہ حنفی میں حق شفعہ کے لیے فائدہ میں شراکت کو معتبر گردانا جائے گا۔
کیونکہ جو لوگ کسی ایک مفاد کے پیش نظر زمینوں میں شرکت کرتے ہیں، اسے شفعہ کے

ثبوت کے لیے ایک مستقل بالذات سبب مانا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ زمینیں جن کے پانی کی گذرگاہ ایک ہو اور پانی ایک ہو وہ سبب ایک دوسرے پر حق شفعہ کا ثبوت ہم پہنچا دے گا۔ لہذا تنہا فائدہ میں شرکت شفعہ کے مطالبہ کو حق بجانب ثابت کرنے کا باعث بن جائے گی۔

لیکن امام زید تسلیم نہیں کرتے کہ فائدہ میں شرکت شفعہ کو حق بجانب ٹھہرا دیتی ہے ان کے نزدیک شرکت کے ساتھ ہمسانی کی ضروری ہے۔ شرکت سے قطع نظر ان کی رائے میں پڑوسی ہونا شفعہ کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ صرف مشترک مفاد کی حامل چیزوں میں بھی شفعہ ثابت ہے۔ فرض کیجئے دو آدمیوں کا ایک مشترک غلام ہے۔ ان میں ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا ہے۔ اس میں حق شفعہ ثابت ہے۔ کیوں کہ اس میں اشتراک کا ایک مستقل سبب پایا گیا۔

ثانی :- مکان و زمین کے ساتھ وابستہ پڑوسی کو حقیقہ شفعہ کا حق نہیں دیتے۔ جبکہ دونوں کی زمینوں میں فائدہ و نفع کا اشتراک ہو اس لیے کہ نفع کا حق پڑوسی کے حق پر فائق ہے مگر زید یہ کے نقطہ نظر سے جب پڑوس اور نفع کا مقابلہ ہو گا تو اشتراک کا اعتبار کریں گے، وہ بذات خود شفعہ کو ثابت نہیں کرتا، اس لیے کہ اسے عند الطلب ترجیح دی جائے گی۔

ثالث :- زید یہ اور اہل بیت کے اکثر ائمہ و فقہاء اشتراک کے معنی کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں کہ اشتراک ملکیت میں ہو نفع میں نہ ہو تو وہ رفاقت کے حقوق میں ہو گا۔

لیکن حقیقہ یہ کہتے ہیں کہ شرکت نفع میں ثابت ہے۔ اگرچہ پانی کے گزرنے کا

یا راستہ کا رقبہ صاحب زمین کی ملکیت میں نہ ہو۔ وہ دونوں کی رفاقت و اشتراک میں متعین ہے، کیوں کہ پانی زمین کو کسی خاص اور متعین راستہ ہی سے جاسکے گا اور اگر راستہ اور پانی کے گزرنے کی جگہ غیر مملوک ہوگی تو زمین کو سیراب بھی کسی خاص گزرگاہ سے ہی کیا جائے گا۔

زابع۔ متاخرین کی رائے کے مطابق حنفیہ کے نزدیک حق شفعہ کی ترتیب یہ ہے :-

- - زمین میں حصہ دار کے لیے۔
- - پھر زمین کے پانی میں حصہ دار کے لیے۔
- - پھر پانی کی گزرگاہ میں حصہ دار کے لیے۔
- - پھر پڑوسی کے لیے۔
- - زید یہ کے نزدیک حق شفعہ کی ترتیب یہ ہے :-
- - زمین یا کسی دوسری جائداد میں حصہ دار کے لیے۔
- - پھر پڑوسی کے لیے، پڑوسی حصہ دار کا حق ہے۔
- - پھر اس کے لیے جو راستہ میں حصہ دار ہے۔
- - پھر وہ پڑوسی شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ جو مکان یا زمین کے اعتبار سے ملحق و منسلک ہے۔ اگرچہ اس کا حصہ داری کا کوئی تعلق نہ ہو۔
- - راستہ میں شریک پڑوسی پر پانی میں شریک پڑوسی کو مقدم قرار دینا حنفیہ اور زید یہ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے۔
- - امام ہادی الی الحق اور ان کے متبعین کی رائے یہ ہے کہ جو پڑوسی پانی میں حصہ دار ہے وہ اس پڑوسی پر فوقیت رکھتا ہے جو راستہ میں حصہ دار ہے۔ ان کا موقف

یہ ہے کہ پانی دونوں حقوق کا جامع ہے۔ ایک خود پانی کے حق کا اور ایک اس کی گذرگاہ کے حق کا۔ اگر گذرگاہ کا حق پانی کو آگے نالیوں میں یا سیرابی کے وقت چلانے کا حق ہے۔ لیکن دونوں حصہ داروں کے درمیان جو راستہ کا حق ہے۔ وہ درحقیقت ایک ہی ہے۔ دو تو اس کا محض راستہ سے گزرنا ہے۔ اس سے گذر کر یا تو وہ اس کے مکان میں چلا جائے گا یا زمین میں! ظاہر ہے کہ ترتیب اور قرب کے اعتبار سے دو حق ایک حق سے زیادہ قوی اور مضبوط ہوتے ہیں۔ مگر زید یہ تین وجوہ کی بنا پر اس استدلال کی تردید کی ہے:-

۱۔ دو حقوق کا اجتماع تعدد اسباب کا موجب ہوتا ہے اور تعدد اسباب ترجیح کا موجب نہیں ہوتا، کیوں کہ ایسے پڑوسی پر جو دو طرف سے ملا ہوا ہو۔ اس پڑوسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی جو ایک جانب سے ملا ہوا ہے ترجیح میں محض سبب کے زور اور وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، تعدد اور گنتی کو نہیں دیکھا جاتا۔ پانی پلانے کے حق میں بے شک کتنے ہی اسباب جمع ہو جائیں لیکن راستہ میں یہ بات نہیں۔

۲۔ اس صورت حال کی روشنی میں ممکن ہے راستہ میں بھی تعدد حقوق پایا جائے۔

راستہ میں دو حقوق ہیں۔ ایک انسانوں اور حیوانوں کے گذرنے کا حق اور ایک مستقل راستہ کا حق! یہ بالکل اسی طرح کے دو حقوق ہیں جس طرح پانی پلانے میں ہیں۔ ایک پانی کی گذرگاہ کا حق اور ایک بذات خود پانی کا حق! بعینہ راستہ کی جگہ کا حق قابل اعتبار گردانا جائے گا۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق ہے۔ پانی بذات خود مطلوب ہے۔ وہ ایک مستقل حق ہے اور گذرگاہ سے اس کے گذرنے کا دوسرا حق ہے۔ بخلاف راستہ کے اس میں صرف دوسرے حق کا اعتبار کیا جائے گا۔

۳۔ کس کا حق قوی ہے اس میں اس شے کا اعتبار کیا جائے گا کہ آیا آپ اس میں تصرف پر قادر ہیں؟ پانی میں کوئی تصرف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نالیوں کھودی جائیگی تو وہ دونوں شریکوں کی رضا مندی سے ہی کھودی جائیں گی۔ لیکن راستہ پر مکان کی کھڑکیاں پر وہ شخص کھول سکتا ہے جو راستہ میں شریک ہے۔ لہذا بظاہر راستہ کا حق پانی کے حق سے قوی ہوا۔

اس سلسلہ میں کہا جاسکتا ہے کہ مکان کی یہ شکل راستہ میں نہیں ہے بلکہ اس زمین اور جائداد میں ہے جس کا وہ مالک ہے۔ بخلاف پانی کی نالیوں میں، وہ محض پانی کے لیے ہیں اور پانی کی مقدار پر ہی اثر انداز ہوتی ہیں۔ جبکہ راستہ کے مکان کی کھڑکیاں اس گزرگاہ کو متاثر نہیں کرتیں جو کہ راستہ میں فائدہ اٹھانے کی مظہر ہے۔ یہ ہیں زیدیہ کے وہ خیالات و افکار جو ہادیہ اور غیر ہادیہ کے درمیان اختلافی بیان کیے جاتے ہیں۔

۴۔ اسباب جن سے بعض حنفیہ پانی کے حق کو راستہ کے حق پر مقدم مانتے ہیں یہ ہیں کہ نئے خریدار سے پانی کے بارہ میں زیادہ تکلیف پہنچے گی۔ جب کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی اذیتوں سے محفوظ نہیں رہا جاسکتا۔ پانی ہی سے کھیتی باڑی اور درختوں کی زندگی وابستہ ہے۔ یہی راستہ کی تکلیف تو یہ تکلیفیں بسا اوقات برداشت کر لی جاتی ہیں۔

اس ضمن میں ایک یہ ہے کہ شفعہ دفع ضرر کے ہے اور تکلیف ان اسباب میں سے ہے جس کو شفعہ کرنے والے دیگر اسباب پر ترجیح دیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زمین میں حصہ دار مقدم ہوگا، یا جو دیگر حنفیہ میں بعض لوگوں نے پانی اور راستہ کو ایک ہی درجہ میں رکھا ہے۔

المجموع اور اس کے شارحین سیلابی پانی کے بارہ میں کوئی تعارض نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک شفعہ ان چیزوں میں ہے جو راستہ کی طرح مشترک ہوں۔ المجموع اور اس کے شارحین اس میں وقت شفعہ کا اعتبار کریں گے جبکہ وہ راستہ کے اور پانی کے حقوق میں مشترک جگہ ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک حق شفعہ کی اساس و بنیاد مشترک ہے۔ اور وہ حنفیہ کے نزدیک پانی اور راستہ سے مؤخر ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ بات المجموع اور اس کی شرح میں بھی اسی طرح ہے واللہ اعلم۔

شفعہ کا تعلق شرکاء سے ہے، حصص سے نہیں
المجموع میں آتا ہے۔

قال زید بن علی علیہ السلام الشفعۃ علی عدد الرؤس
لا علی الانصباء۔

”زید بن علی علیہ السلام فرماتے ہیں شفعہ اشخاص پر ہے، حصص پر نہیں۔“

اس کی تفصیل میں روض النضر میں لکھا ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین کے تین حصے دار ہوں۔

ایک کا نصف حصہ ہو۔ دوسرے کا آٹھواں حصہ اور تیسرے کا $\frac{1}{3}$

ہو تو اس صورت میں جب نصف کا مالک اپنا حصہ فروخت کر دے

تو $\frac{1}{3}$ اور آٹھویں حصے والے کے درمیان دونوں میں تقسیم کر دیا

جائے گا نہ کہ بقدر آٹھویں حصے اور $\frac{1}{3}$ کے۔

یعنی دونوں حق شفعہ کے مطالبہ کی حیثیت سے برابر برابر ہوں گے۔ یہ نہیں ہوگا کہ فروخت شدہ شے ہر ایک کی ملکیت کے مطابق محسوب ہو۔ بلکہ مساوی سمجھی جائے گی۔ اور دو حصوں میں منقسم ہوگی چار حصوں میں منقسم نہیں ہوگی تاکہ آٹھویں حصہ والے کو چوتھا اور آٹھ والے کو یکم مل جائے۔ یہ ائمہ اہل بیت، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام سفیان ثوری کی رائے ہے۔ یہ رائے دو اصولوں پر مبنی ہے :-

اول۔ حق شفعہ دراصل دونوں میں سے ہر ایک کے لیے قیام و کامل ثابت ہے۔ ہر ایک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ فروخت چیز پوری کی پوری طلب کرے، اور اگر دوسرا مزاحم نہ ہو تو ایک ہی مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر دوسرا بھی مزاحم ہو تو دونوں کے حق متعارض ہو جائیں گے۔ اور دونوں حق کامل و مکمل ہوں گے۔ مزاحمت کی صورت میں دونوں کا معاملہ نصف نصف ہوگا۔ علاوہ ان میں چونکہ سبب معتبر ہے اور وہ شرکت ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جو اس وقت تک مطالبہ شفعہ کو حق بجانب ٹھہراتی رہے گی۔ جب تک کہ سبب معتبر رہے گا۔ اور جو چیز و پیش ہے وہ مساوی ہو جائے گی۔

ثانی :- مطالبہ شفعہ میں جو حکمت پہنا ہے وہ نئے خریدار سے متوقع تکلیف کا ازالہ ہے اور تکلیف کا تعلق نسبت سے نہیں بلکہ یہ بغیر کسی تفاوت کے ہوتی ہے بلکہ تکلیف کا احتمال چھوٹے حصے کے لیے زیادہ ہوتا ہے اور جب یہ تکلیف اس کو زیادہ لاحق ہو جائے تو زیادہ شدید اور زیادہ ممکن اور وہ ہوتی ہے۔

یہ رائے جمہور زید بن ابیہ اور ان فقہاء بلاد و انصار کی ہے جو ان سے موافقت و تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں ایک اور رائے بھی ہے اور وہ بعض زید یہ مالکیہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے۔ نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اس کی مثیل مروی ہے۔

■ یہ کہ شرکاء کے حصوں میں تفاوت کی صورت میں شفعہ کا حکم ملک کی نسبت سے ہوگا تساوی کی نسبت سے نہ ہوگا۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی بنا شفعہ کرنے والے کی وہ ملک ہے جس میں وہ شفعہ دائر کرتا ہے۔ جب یہ ملک طالبین شفعہ کے درمیان مختلف مقدار میں ہوگی تو اس کا حکم بھی مختلف مقدار کا حامل ہوگا۔

کہتے ہیں کہ یہ رائے اکثر فقہاء مدینہ کی ہے اور ان میں وہ فقہاء سبعہ بھی شامل ہیں جو فقہ مدنی کے بہت بڑے عالم و حامل ہیں۔

شفعہ کے بارے میں یہ ہیں وہ نظریات جو ہم نے ذکر کیے ہیں اور یہ شفعہ کے اکثر اصولوں کو متضمن و مشتمل ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ فی الجملہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مذہب سے میل کھاتے ہیں۔ اگر کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو

حمہ نیات میں ہے، کالیات میں نہیں، اور اس باب میں المجموع میں وہی منطق کا رفرہ ہے جو ائمہ اربعہ وغیرہ کی منطق ہے یعنی یہ انھیں احادیث پر مبنی ہے جو علماء ریاست کے ہاں جانی ہو چکی ہیں۔ اور اگر وہ احادیث طریق اہل بیت سے مروی ہیں، تب بھی ان

مرویات سے متفق ہیں جو طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طریق سے مروی ہیں یا پھر ان کی سند میں سقم ہوگا۔ یہ روایات دفع ضرر اور جلب نفع کی علت شرعیہ اور حکم کے اصول پر قائم ہیں۔ اب ہم کتاب کے دوسرے باب مزارعت بابائی کو موضوع بحث ٹھہراتے ہیں۔

مزارعت

علماء اسلام اس پر متفق ہیں کہ زمین کا بٹانی (مزارعت) پر معاملہ کرنا جائز ہے۔
 حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ عقد استحسان ہے جو خلاف قیاس ہے کیوں کہ اس کو
 اجارہ کہنا مشکل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اجرت غیر معلوم اور غیر متعین ہوتی ہے۔ اس کو
 شرکت بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ شئی مشترک غیر معلوم ہے، یہ بات ان کے نزدیک قیاس
 کا حکم رکھتی ہے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ استحسان اسے حق بجانب ٹھہراتا ہے کیوں کہ وہ ابتداء
 میں اجارہ ہے اور انتہا نہیں شرکت!

ظاہر یہ اس بات کو جائز نہیں ٹھہراتے کہ قابل کاشت زمین سے بطریق اجارہ اجرت
 معلومہ کی صورت میں فائدہ اٹھایا جائے۔ اس لیے کہ انھوں نے اس سلسلہ میں رسول اللہ
 صلی اللہ کے صحابہ عظام کے عمل و فعل سے تمسک کیا ہے اور اپنے لیے اس بات کو نشانِ راہ
 قرار دیا ہے جس کی طرف آنحضرتؐ نے اشارہ فرمایا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ المجموع میں زرعی زمین سے نفع حاصل کرنے کی بتدریج اجازت دی گئی ہے اور یہ الفاظ تدریج پر دلالت کناں ہے۔

عن علی علیہ السلام ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن قبالة الارض بالتثلیث والرابع وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا كانت لاحد کم راض فلیزرعہا اولیٰ مہا خاہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو تیسرے اور چوتھے حصے سے کفالت پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ آنحضرت کا ارشاد یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کے پاس زمین ہو تو وہ شخص یا تو خود اس کو کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے۔

آنحضرت کے اس ارشاد کی وجہ سے بہت سی زمینیں کاشت ہونے سے روک گئیں اس کے بعد لوگوں نے بٹائی پر کاشت کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی۔ خیبر کی زمین بھی اس کے یہودی مالکوں کو اس شرط پر واپس کر دی کہ وہ اپنے نخواستوں میں مقیم رہیں گے، انھیں سیراب کریں گے، کھیتی باڑی کریں گے اور نصف حصہ پر ان کی حفاظت کے فرائض انجام دیں گے۔

چنانچہ جب پھل پک گیا اور اس کے توڑنے کا وقت آگیا تو آنحضرت نے عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجا۔ انھوں نے ایک اندازہ لگایا اور مقرر شدہ حصہ کے مطابق نصف حصہ

۱۔ المجموع جلد ۳ صفحہ ۳۵۳ "قبالة" لفظ دعویٰ کے اعتبار سے "کفالت" کی ماخذ ہے۔ حدیث کے معنی کی رو

سے اس التزام دپابندی سے روکنا ہے کہ زمین کی زراعت و کاشت پر تیسرا یا کوئی اور حصہ دیا جائے۔

مزارعت، محابرو بٹائی پر کھیتی کرنا کی طرح ہے یعنی یہ معاملہ کرنا کہ زمین کاشت کار کو اس شرط پر دی جائے

کہ منافع دونوں مالک مزارع کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا معنی پیل توڑنا اور خدشہ بہ مطلب (باقی صفحہ ۳۹۴)

ان کے حوالے کر دیا۔

یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جو انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پہلے مزارعت منع تھی۔ پھر مباح قرار دی گئی اور منع کے بارہ میں اس روایت کی تائید میں بہت سے شواہد ہیں۔ چنانچہ شیخین (بخاری و مسلم) اور بیہقی میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کچھ لوگوں کے پاس فالتوزمین تھی، وہ اسے تیسرے، چوتھے اور نصف حصہ پر اجرت پر دیتے تھے۔ آنحضرتؐ نے یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا:-

من كان له فضل ارض فليزرعها او ليعتقها اخاه، فان ابى فليمسك ارضه۔

”جس کے پاس زائد زمین ہو، وہ یا تو اس کی کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اور اگر ایسا نہ کرے تو اپنی زمین اپنے قبضہ میں رکھے۔“

صحیح مسلم میں رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نفع بخش چیز سے روک دیا اور ہم نے اللہ اور اس کے رسول کی تابعداری کو اس سے زیادہ مفید اور نفع بخش سمجھتے ہوئے اسے ترک کر دیا۔ لوگوں نے پوچھا، وہ کون چیز ہے؟ رافع بن خدیج نے کہا۔ رسول اللہ نے فرمایا:-

من كانت له ارض فليزرعها او ليعتقها اخاه ولا يكارهها بالثلث ولا بالربع ولا بطعام مساكين۔

(بقیہ) یہ صفحہ ۳۴۵ وزن و ماپ کے بغیر نقص دیکھ کر کسی چیز کا اندازہ کرنا ہے۔

”جس شخص کے پاس زمین ہو، اس کو وہ کاشت کرے، یا کاشت کے لیے اپنے بھائی کو دے دے، اس کو تیسرے اور چوتھے حصے پر یا مقرر شدہ اناج کے بدلے کرایہ پر نہ دے۔“

یہ مسئلہ کے پہلے حصہ کے شواہد ہیں جس کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بٹائی میں تیسرے یا چوتھے حصہ کی شرط لگانا منع ہے۔
لیکن دوسرا حصہ جس میں ممانعت کے بعد اباحت بیان کی گئی ہے۔ اس کے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایات سے شواہد ذکر کیے گئے ہیں، چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ سے صحیح بخاری میں ہے:-

اعطى النبي صلى الله عليه وسلم خيبر اليهود على ان يعملوها و
يذرعوها ولهم شطر ما يخرج منها۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کو زمین اس شرط پر واپس کر دی کہ وہ اس میں کام کریں گے اور اس میں کاشت کریں گے اور ان کے لیے زمین کی آمدنی سے آدھا حصہ ہوگا۔
صحیح مسلم ہے۔

انه صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر من اموالهم
ولرسول الله صلى الله عليه وسلم نصف ثمرها وفي لفظ لما ظهر
رسول الله عليه وسلم اسراد اخراج اليهود عنها، فسئلوا
ان يقرهم بها على ان يكفوها علمها ولهم نصف الثمر، فقال
لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقر كما على ذلك ما شهدنا

فقیر و ابھارتی اجلاہم عمر۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کے مال میں سے نخلستان ان کو اس شرط پر واپس لوٹا دیئے کہ ان کا نصف حصہ آنحضرت کے لئے مخصوص ہوگا۔“

ایک روایت کے یہ لفظ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر کے یہودیوں پر غالب آگئے اور خیبر فتح ہو گیا تو آپ نے وہاں سے یہودیوں کو نکال دینے کا ارادہ کیا۔ اس پر یہودیوں نے آنحضرت کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ اس میں کام کریں گے اور اس کے بدلے ان کے لیے آدھا بھل ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس شرط پر ہم تمہیں جب تک چاہیں گے، ٹھہرائے رکھیں گے۔ چنانچہ وہ ٹھہرے رہے۔ یہاں تک کہ حضرت عمر خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کو جلا وطن کر دیا۔

بہر حال ہم مسئلہ کے اس دوسرے حصہ کی تائید میں جیسا کہ المجموع میں ہے۔
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایات سے متعدد شواہد پاتے ہیں۔

اب ہم اس مسئلہ کو نظر و بصر کے زاویوں میں لائیں گے جس پر وہ احادیث و روایات گناں ہیں جو ایک دوسری کو مضبوط کرتی ہیں۔ اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسرے یا چوتھے حصہ یا غلہ کی کسی بھی مقدار (اگرچہ کسی قسم کا غلہ ہو) کے تعین کے ساتھ بٹائی پر معاملہ کرنے سے منع فرما دیا ہے اور حکم دیا ہے کہ مالک زمین کے لیے صرف یہی بات روا ہے کہ یا تو وہ خود کاشت کرے یا بغیر کسی معاوضہ و حصہ اور طلب مال کے زمین اپنے بھائی کو دے دے تاکہ وہ اس میں کاشت کے سلسلہ کو بڑھائے لیکن اس

ممانعت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خیبر کے یہودیوں کے لیے جائز قرار دیا۔

یہاں بحث کا اصل محور اور موضوع ارض خیبر ہے اور ساری گفتگو اسی کے گرد گھومتی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بٹائی کے عمل کو جاری فرمایا ہے تو اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ آپؐ نے یہ کام امور اہل اسلام کے ولی و محنتار ہونے کی حیثیت سے کیا اور پھر یہ معاملہ بیت المال کی زمین کا تھا اور ”سوالا مرعاة“ بہیت المال میں اس طرح کا تصرف نہیں کرتے ہیں۔

بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے اس زمین سے جو کچھ لیا اس کی حیثیت خراج کی تھی۔

جب آپؐ نے ارض خیبر میں بٹائی کا یہ معاملہ اسی وصف و اعتبار کی بنا پر کیا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا آپؐ کا یہ عمل ہر اس شخص کے لیے اذن عام سمجھا جائے گا جو کہ زرعی زمین کا مالک ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کیوں کہ انھوں نے رخصت عام میں اباحت و جواز کی جو علت بیان کی ہے وہ لوگوں کی وہ شکایت ہے جو انھوں نے اس بارہ میں کی کہ آپؐ کے ارشاد کی وجہ سے بہت سی زمین کاشت ہونے سے رہ گئی ہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے کلام میں یہ وضاحت سے مروی ہے کہ:

زمین کے بہت سے قطعات بے کار ہو گئے تھے جس سے متاثر ہو کر لوگوں نے آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ آپؐ انھیں اجازت مرحمت فرمادیں۔ چنانچہ آپؐ نے اجازت

دے دی۔

اسی رائے پر جمہور فقہاء کا عمل ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ امام جعفر صادقؑ کہا کرتے تھے۔

آل ابوبکرؓ، آل عمرؓ خطاب اور آل علیؓ درہنواں اللہ علیہم اجمعین) اپنی زمین تیسرے اور چوتھے حصہ پر لوگوں کو دیا کرتے تھے۔

اکثر صحابہ کا یہی عمل تھا اور اسی پر فقہاء ائمہ کا اجماع ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کی بعض روایات میں اس سے اظہار اختلاف کیا گیا ہے۔

اس رخصت کے پیش نظر فقہاء نے زمین کے اجارہ پر دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح زمین سے فائدہ اٹھانا اسی طرح جائز ہے جس طرح کہ کوئی شخص زمین کی قیمت ادا کر کے شریک ہو جاتا اور پھر اس سے فائدہ اٹھاتا ہے بلکہ اس میں بالاولیٰ رخصت ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ مال کی صورت میں معاملہ طے کرنا، نزاع و خصومت کا باعث نہیں بنتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کسی قسم کی غفلت اور تاریکی میں نہیں رہتا۔ بات مناشہ اور جھگڑوں سے بالکل محفوظ ہو جاتی ہے۔ برخلاف زمین کی کاشت اور پیدوار سے حصہ مقرر کرنے کے کہ اس میں انسان اپنی طرف سے اگر نرمی اور درگزر کا ثبوت بہم نہ پہنچائے تو جھگڑوں کے امکانات ہر وقت ابھرتے رہتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اہل ظہر کا نقطہ فکریہ ہے کہ رخصت صرف ان چیزوں تک محدود ہے گی جو نص کے دائرہ میں داخل ہیں۔ یعنی حصہ کا تعین صرف غلے

یا پھل میں ہو سکتا ہے اجرت اس میں داخل نہیں۔

ظاہر یہ ہے یہاں مزارعت کو اجارہ پر قیاس کر کے غلطی کی ہے۔ ان کے نزدیک اجارہ اور مزارعت (بٹائی) دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ وہ اس فکر و رائے کی بنیاد اور تائید میں یہ کہتے ہیں کہ اکثر تابعین زرعی زمین کو سونے اور چاندی کے بدلے کرایہ پر دینے کو مکروہ گردانتے تھے۔ چنانچہ حسن بصری کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ زمین کرایہ پر دینے کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح مشہور تابعی محمد بن سیرین کے متعلق مروی ہے کہ وہ سونے اور چاندی کے بدلے زمین کرایہ پر دینے کو برا سمجھتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ زرعی زمین میں نقد رقم پر اجارہ کا معاملہ طے کر لینے کا مسئلہ صحابہ رسول کے درمیان سرے سے محل اختلاف ہی نہیں، بلکہ اس پر سب کا اجماع ہے، یہ تو رخصت کا محتاج ہی نہیں، کیوں کہ یہ منافع کی بیع ہے۔ اور منافع کی بیع ٹھیک اسی طرح جائز ہے جس طرح کہ خود کسی ایک چیز کی بیع جائز ہے۔ چنانچہ رافع بن خدیج سے متعلق منقول ہے کہ ان سے کسی نے زمین کو کرایہ پر دینے کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا:-

نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض ببعض ما یخرج منها، قال فیسأله عن کراء الارض بالناھب و الورق، فقال لا بأس بکرا ثھا بالناھب و الورق۔

”یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیداوار کے کچھ حصہ پر زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے آپ سے زمین

کو سونے اور چاندی کے بدلے کرایہ پر دینے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا
 سونے اور چاندی کے بدلے زمین کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں۔
 اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ یہ ہے کہ زمین کو
 اس کی پیداوار کے بعض حصے کے بدلے اجارہ پر نہ دیا جائے، کیونکہ اس سے بات
 صاف نہیں ہوتی اور معاملہ بے خبری و جہالت کے پردہ میں لپٹا رہتا ہے جس
 سے نوبت نزاع و فساد تک پہنچ جاتی ہے۔ — روض النضر میں ہے :
 شارع علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ اجرت ہر اس چیز پر جائز ہے
 جس میں دھوکے کا احتمال نہ ہو، اور بات جھگڑے اور فساد تک نہ
 پہنچتی ہو۔ خلاصہ کلام یہ کہ نہی سے مراد اس کی حقیقت ہے اور
 وہ معاملہ خیر میں دو امور میں سے ایک کے ساتھ منسوخ ہو گئی۔
 سیاق کلام کی روشنی میں سبب معین سے مراد یہ ہے کہ نہی اس بناء
 پر تھی کہ وہ (سبب) شرط فاسد کو متضمن تھا۔

اس ساری بحث کا مفاد یہ ہے کہ مزارعت اور مساقات سے جو نہی وارد
 ہے۔ اس کا تعلق درحقیقت غلہ یا پھلوں کے کچھ حصہ سے ہے اور وہ بھی اس
 بناء پر کہ وہ شرائط فاسد کو متضمن ہے نہ کہ مطلقاً منع ہے یا اس لیے کہ آغاز ہجرت
 میں ضروریات ایک دوسرے کی امداد اور غم گساری کے لیے مجبور کرتی تھیں۔ اور
 یہ عین مواخات اور بھائی چارہ کی سی صورت تھی۔ لیکن جب معاملات کی حیثیت

مستحکم ہو گئی اور لوگ مطمئن ہو گئے تو جواز و اباحت کا قانون عام اور ہمہ گیر ہو گیا۔

رافع بن خدیج نے جو حدیث اباحت کے راوی ہیں، ایک دوسری حدیث کے ضمن میں جو انھیں کے طریق سے مروی ہے نہی کی علت بیان کی ہے۔

حفظہ بن قیس انصاری سے مروی ہے کہ انھوں نے رافع بن خدیج سے سونے اور چاندی پر زمین کو کرایہ پر دینے کے متعلق سوال کیا۔ انھوں نے کہا، اس میں کوئی حرج کی بات نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ کھیتی ہی کے کسی حصہ پر زمین کو کرایہ پر دے دیتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ لوگوں کو یہ شکایت پیدا ہوتی تھی کہ کبھی وہ تباہ ہو گیا اور دوسرا صحیح سالم رہا، اور لوگوں میں اجارہ کی یہی شکل متعین تھی۔ اس لیے انھیں اس سے روک دیا گیا۔ لیکن اسی شئی کے بدلے جو کہ معلوم و متعین ہوا اجارہ کا معاملہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

رافع بن خدیج کی اس توجیہ سے کھیتی اور پھل کی ہر قسم پر مزارعت و مساقات کا معاملہ کرنے کی اباحت واضح ہو گئی۔ جب تک اس میں طے کردہ شرائط پائی جائیں گی۔ کوئی فریق اتنا بے خبر نہیں رہے گا کہ جس سے کسی نوع کے نزاع یا ظلم کے دروازے کھل جائیں۔ کیونکہ شرائط معاملہ فریقین کے درمیان مسادات کے اس اصول کے مطابق مرتب کی گئی ہیں جو عدل و انصاف پر مبنی ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ زرعی زمین میں اجارہ کا سلسلہ قطعی مباح ہے اس لیے کہ اس میں اجرت معلوم ہے۔ اور فساد و نزاع کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا ہے۔

المجموع میں امام زہید بن علی سے مروی ہے۔

المزارعت جائزۃ بالثلث والمربع اذا دفعت الارض سنة او اكثر
من ذلك اذا كان العمل على المزارع وكان البذر على صاحب
الارض او المزارع، فذلك كله جائز وان كان صاحب الارض
شرط شيئاً من العمل فسد ذلك وبطل

” بٹائی کا معاملہ تیسرے اور چوتھے حصہ پر طے کرنا جائز ہے جبکہ زمین
ایک سال یا اس سے زیادہ مدت کے لیے دی جائے، اور ساتھ ہی شرط
عائد کی گئی ہو کہ تمام کام کاشت کار (مزارع) کے ذمہ ہوں گے۔ بلا بیج
کا یہ قصہ مالک کے ذمہ ہو یا مزارع کے دونوں طرح جائز ہے۔ اور اگر مالک
زمین نے مزارع پر خود کام کرنے کی کوئی شرط عائد کی ہو تو یہ شرط نا درست
اور باطل قرار پائے گی۔“

یہ امام زید بن علی کی رائے ہے اور یہ اس رخصت میں جو حضرت علی بن ابی طالب
کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، تطبیق کی ایک صورت ہے، اسی
بنار پر امام زید نے کہا ہے کہ بٹائی تیسرے اور چوتھے حصہ پر جائز ہے۔
اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ نصف اور اس سے کم حصہ بھی جائز قرار
پائے گا۔

بات یہ ہے کہ فریقین کو ہر وہ اتفاق جو باہمی رضا مندی کی آزادانہ اساس پر
مبنی ہو اپنا لینا چاہیے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بیج کی ذمہ داریوں کو مالک
نہیں قبول کرتا ہے یا کاشت کار! اگر بیج فریقین کی رضا مندی سے مہیا کرنے کی ذمہ داری
زمین کے مالک پر عائد کی جائے گی تو یہ چیز بھی درست ہوگی۔ اور اس سے زراعت

کاشت کے سلسلہ کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں کا اتفاق اس امر پر ہو جائے کہ بیج کاشت کا روئے گا، جب بھی مزارعت صحت مند نہ طریق کی حامل ہوگی۔

اب فرماؤ کلام سے یہ چیز نکھر کر سامنے آگئی کہ عمل و حرکت کی مشقت صاحب زمین پر عائد نہیں ہوگی۔ کیوں کہ مزارعت اور بٹائی میں جو اصول کار فرما ہے وہ یہ ہے کہ ایک فریق زمین کی پیش کش کرے گا اور دوسرا عمل و محنت اور تنگ و تاز کی ذمہ داریوں کو اٹھائے گا! یہ ممکن نہیں کہ محنت و مشقت کی ذمہ داریوں کو مالک زمین برداشت کرے اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں چیزیں (زمین بھی اور اس پر عمل و محنت بھی) ایک ہی فریق کی طرف سے ہوں۔ اور یہ ایسی چیز ہے کہ نہ تو اس میں معقولیت کا کوئی شمع پایا جاتا ہے اور نہ عام اسلامی اصول ہی اس سے اتفاق کرتے ہیں۔ حقوق و واجبات متقابلہ سے متعلق یہ بات صفحہ زمین میں نقش رہنی چاہیے کہ تقسیم کار کے باب میں عقود اسلامیہ کی اصل اساس مساوات ہے۔ مزارعت اور بٹائی کے بارہ میں جو روایات کتب احادیث میں وارد ہیں وہ اسی اصل اور اساس کی صراحت کناں ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین اسی لیے تو خیبر کے یہودیوں کو واپس لوٹا دی تھی کہ وہ اس پر عمل و محنت کریں گے۔ صاحب الروض النضر کا اس سلسلہ میں کہنا ہے۔

امام زید کے اس قول کا کہ کام کی ذمہ داری کاشت کار پر ہوگی یہ مطلب ہے کہ وہ زمین پر محنت کرے گا۔ یہ بٹائی کے جواز کی ایک اور شرط ہے۔

اور روئے حدیث ان کے اس قول سے بھی یہی چیز اخذ کی جاتی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ:

”خیبر کی زمین آنحضرتؐ نے اس شرط پر وہاں کے یہودیوں کو واپس لوٹا دی تھی کہ وہ وہاں کے نخلستان میں ٹھہریں گے اور اس کی دیکھ بھال کریں گے اس کے معنی یہ ہیں کہ مالک عمل و محنت کی کسی ذمہ داری کو قبول نہیں کرے گا۔ نیز اس کا مفاد یہ ہے کہ کام کی مشقت کا اصل ذمہ دار کارندہ ہے، کیوں کہ کام اسی ایک صورت سے پایہ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔ صحیح مسلم کی گزشتہ روایت کا جس میں فرمایا گیا ہے کہ وہ اپنے اموال میں سے اس پر کام کریں۔ یہی مطلب ہے“ لے

مسئلہ کی اس حیثیت کے پیش نظر کہنا چاہیے کہ زید یہ کے نزدیک مزارعت اور بٹائی کی چار صورتیں ہیں جن میں سے دو صحیح ہیں اور دو فاسدہ۔

اول محنت، بیل اور بیج کا ذمہ دار ایک فریق ہو اور زمین دوسرا فریق مہیا کرے۔ یہ صورت تو بالکل صحیح ہے۔

ثانی۔ محنت اور بیل ایک فریق کے ہوں اور بیج اور زمین دوسرے فریق کے ہوں۔ یہ صورت کبھی صحیح ہے۔

ثالث۔ محنت ایک فریق کی ہو، بیل اور بیج دوسرا فریق مہیا کرے، یہ صورت فاسدہ ہے، اس لیے کہ بیل کام کی مشقت سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ مشقت کام کے تابع ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ کام یا اس کی مشقت صاحب زمین کی طرف سے ہو۔

رابع۔ بیج کاشت کار مہیا کرے اور زمین میں عمل و محنت کی ذمہ داری دوسرے فریق یعنی مالک کی ہو، یہ صورت بالاولیٰ فاسدہ ہے۔

امام زید بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا کردہ رخصت کی روشنی میں ہر وہ شرط جو مزارعت کے مسلمہ تقاضوں کے مطابق نہ ہو باطل ہوگی۔ چنانچہ کاشت کا رجب زمین سے کچھ حصہ علیحدہ کر لینے کی شرط عائد کرے تو یہ شرط فاسد ہوگی اور اس سے مزارعت میں نقص اور عیب پیدا ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ زمین کی فاصل پیداوار میں کسی حصہ کو مخصوص کر لینے کی شرط عائد کرے تو یہ شرط بھی باطل اور غلط ٹھہرے گی۔ کیونکہ یہ وہ شرائط ہیں جو ہر فرقہ کے لیے نزاع و مناقشہ کے دروازے کھول دیتی ہیں۔ لہذا فاسد قرار پائیں گی۔

بظاہر اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ عقد و معاہدہ شرائط کی لپیٹ میں آکر فاسد ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ان سے جھگڑے کی راہیں کھلتی ہیں۔ نیز یہ وہ چیز ہے جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ اور ہر وہ چیز جو آنحضرت کے فرمان کے خلاف ہو رد کر دی جائے گی اور شارع علیہ السلام ہرگز اس کے نفاذ کی اجازت نہیں دیں گے!



ہبہ کی مقدار

قبل اس کے کہ ہم عنانِ قلم کو المجموع کے ہبہ سے متعلق حصہ کی طرف موڑیں فقہ زہد یہ کی ایک ایسی بات کو بحث و کلام کی گرفت میں لانا چاہتے ہیں، جو اس ضمن میں ایک عجیب و غریب پہلو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے کیونکہ فقہاء مذاہب اربعہ اس سے کسی نوع کا تعرض کئے بغیر آگے نکل گئے ہیں۔ البتہ امام مالکؒ نے بیوی کے ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ ہے ہبہ کی مقدار کا معاملہ یعنی کیا یہ جائز ہے کہ سارا مال ہی ہبہ کر دیا جائے۔ یا یہ جائز نہیں اور کیا ہبہ وصیت کی طرح تیسرے حصہ ہی میں ہو سکتا ہے؟ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ وصیت تیسرے حصہ سے زائد مال میں نہیں کی جاسکتی۔ اگر کوئی شخص تیسرے حصہ سے زائد مال کی وصیت کرنا چاہے تو فقہاء کی اکثریت کا یہ کہنا ہے کہ اس کا انحصار وراثت کی اجازت پر ہے۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو کر دے ورنہ نہیں۔ بعض علماء کا رجحان یہ ہے کہ

تیسرے حصّہ سے زائد مال کی اگر وصیت کی جائے گی تو باطل قرار پائے گی۔
 اس سلسلہ میں فقہانِ زید یہ اور فقہانِ اہل بیت کے رجحانات باہم مختلف ہیں۔ بعض
 یہ کہتے ہیں کہ اگر واپس (ہبہ کرنے والا) تندرست ہو اور مرض الموت میں مبتلا نہ
 ہو تو وہ جتنا چاہے ہبہ کرنے کا مجاز ہے اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔ امام زہد
 سے اسی طرح مروی ہے اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے
 بیوی سے ہبہ کے متعلق اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک بیوی تیسرے حصّہ
 سے زائد مال شوہر کی اجازت کے بغیر ہبہ نہیں کر سکتی۔

ائمہ زید یہ کی دوسری جماعت جو امام ہادیؒ الی الحق کی جماعت ہے یہ کہتی ہے کہ
 ہبہ تیسرے حصّہ سے زیادہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔ اگرچہ واپس (ہبہ کرنے والا)
 اور موہب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) کوئی بھی ہو۔

پہلی رائے کے حامدین نے حسب ذیل دلائل کو اپنے فکرو رائے کی اساس ٹھہرایا ہے۔
 ۱۔ مال میں بنیادی شے مالک کی خوشی اور رضامندی ہے وہ اپنا مال خرچ کرنے
 میں آزاد ہے۔ اس میں جس طرح جی چاہے تصرف کر سکتا ہے، یہ اس کی ملکیت کا بڑی
 نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیب نفسہ

”مسلمان کا مال اس کی خوشی سے ہی (دوسرے کے لیے) حلال قرار پاتا ہے“

اس فرمان سے آنحضرتؐ نے دوسرے پر مال کی غطا و موہبت کی اساس مالک
 کی رضا و نفس کو قرار دیا ہے، جہاں اس کا دل چاہے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ جب
 واپس کا ارادہ سارا مال خرچ کرنے کا ہو تو ہبہ کا حکم نافذ ہو جائے گا کیوں کہ اس کی اس

قائم ہو چکی ہے۔ اور اصل متحقق ہو گئی ہے اور وہ ہے اس کی رحمتِ نفس!

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین اسلام سے جہاد کے موقع پر اپنا سارا مال صدقہ کر دینے کی اجازت دی ہے۔ اور صدقہ ہبہ ہی کا ایک شعبہ و حصہ ہے۔
حضرت عمر خطابؓ سے روایت ہے:-

قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصدقة فوافق ذلك
مالا عندى، فقلت اليوم اسبق ابا بكر ان سبقته يوم ما فحيت
بنصف مالى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما البقيت
لاهلك؟ قلت مثله، واثق ابى بكر بكل ما عندى، فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم: ما البقيت لاهلك؟ قال البقيت لهم
والله ورسوله۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صدقہ کرنے کا حکم دیا، میرے پاس
اس موقع پر مال موجود تھا، میں نے اپنے دل میں کہا۔ اگر میں مال خرچ
کرنے میں ابو بکرؓ سے مسبق ہوں تو آج لے جاؤں گا۔ چنانچہ
میں نے اپنی نصف دولت لا کر آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش کر دی۔ آپؐ
نے مجھ سے پوچھا۔

اپنے اہل و عیال کے لیے کیا باقی چھوڑ آئے ہو؟
میں نے عرض کیا، جتنا لایا ہوں، اتنا ہی چھوڑ آیا ہوں (یعنی آدھا لے
آیا ہوں اور آدھا گھر چھوڑ آیا ہوں)، اتنے میں ابو بکرؓ بھی آگئے، اور وہ اپنا
تمام تر اثاثہ لے آئے، آنحضرتؐ نے ان سے پوچھا۔

اہل و عیال کے لیے کیا باقی چھوڑ آئے ہو؟

ابو بکرؓ نے جواب دیا۔

ان کے لیے اللہ اور اس کے رسول کو چھوڑ آیا ہوں !

یہ حدیث اس بات کی صراحت کرتا ہے کہ مہربہ میں کوئی قید اور کسی قسم کی پابندی نہیں ہے۔

۳۔ مالک کے لیے مال کے باب میں جو اصل کار فرما ہے، وہ ایک تو یہ ہے کہ جب تک کوئی شرعی ممانعت پیش نہ آجائے مالک اسے خرچ کرنے میں آزاد و مختار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ سارا مال یا اکدھا یا اس سے کم پیش بھی کرنے کی کہیں ممانعت نہیں پائی جاتی۔ تیسری بات یہ ہے کہ مہربہ کا حکم وصیت کا سا نہیں ہے۔ وصیت اگر تیسرے حصے سے زیادہ کی جائے تو اس کے نتائج وصیت کرنے والے کی موت سے بعد کے واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور حق وراثت پر وصیت تعدی دراز ہوتا ہے۔ اور پھر اس سے آیا ہے وراثت سے معاوضہ پیش آتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اگر تیسرے حصہ سے زیادہ وصیت کرنا مقصود ہو تو وراثت سے اس کی اجازت حاصل کی جائے۔

یہ جہمور فقہاء کے دلائل ہیں۔ اور ائمہ زید یہ اس سے متفق ہیں۔ نیز کہا جاتا ہے کہ خود امام زید کی یہی رائے ہے۔ جیسا کہ امام ہادی الی الحق کی کتاب الاحکام میں مذکور ہے۔

دوسرے فریق کی رائے بھی جس پر امام ہادی الی الحق کاربند ہیں۔ اپنے پیچھے دلائل رکھتی ہے۔ اس کی انہوں نے اپنی کتاب "المنتخب" میں وضاحت کی ہے۔ یہ رائے اور وضاحت جن اصولوں پر مبنی ہے، وہ یہ ہیں :-

۱۔ فضول خرچی اور اسراف و تبذیر سے روکاؤٹ، ایک ایسا مسئلہ اصرار ہے جو کہ قرآن کریم اور سنت نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ اللہ کا فرمان ہے۔

وَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلَ وَلَا تُبَذِّرْ
تَبَذِّرٌ يُرَاہُ اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیَاطِیْنِ وَكَانَ
الشَّیْطَانُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا ۚ وَاِنَّمَا تُغْرِضُ عَنْہُمْ مَّا یَتَّبِعُوْنَ رَحْمَةً
مِّنْ رَّبِّکَ تَرْجُوْا ہَا فَعَلْ لَّہُمْ قَوْلًا مَّیْسُوْرًا ۚ وَکَمَا یَجْعَلْ یَدَکَ
مَغْلُوْلَةً اِلَیَّ عُنُقِکَ وَلَا تَبْسُطْہَا کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا
مَّحْشُوْرًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل)

۱۔ اور رشتے داروں اور مسکینوں اور مسافروں کے حقوق ادا کیا کرو۔ اور فضول خرچی میں (مال و دولت) مت ضائع کرو۔ کچھ شک نہیں کہ فضول خرچ شیطانوں کے ساتھی ہیں اور شیطان تو اپنے پروردگار کا بالکل ناشکر ہے (پس تم ایسا مت کرنا) اور اگر (کوئی وقت آپڑے کہ) تم (حقداروں کے حقوق ادا نہ کر سکو بلکہ) اپنے پروردگار کی مہربانی (یعنی روپیہ وغیرہ کی آمد) کے انتظار میں جس کی تم امید رکھتے ہو۔ ان سے منہ پھیرو تو ان کو نرم بات کہا کرو اور (ہاں) یہ بھی خیال رہے کہ نہ (تو بالکل اپنے ہاتھوں کو گردن سے بانٹھ کر رکھا کرو کہ کسی کی پھوٹی کوڑی بھی نہ دو) اور نہ بالکل کھلا چھوڑ دیا کرو (ایسا کرو گے تو تم شرمندہ اور عاجز ہو کر بیٹھ رہو گے)۔

قرآن کریم کی اس نص صریح میں ہم دیکھتے ہیں کہ مسکینوں اور مسافروں کو دینا اور

ان کی مدد کرنا ایک محدود انداز کے ساتھ مقید ہے۔ اور وہ ہے لَا تُبَدِّلُ تَبَدُّلًا۔
 (کہ فضول خرچی میں مال و دولت نہ ضائع کرو)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا :-

أبداء بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلاح لك

فإن فضل عن اهلك شيء فذا زوى قرابتك فہكذا وبكذا۔

”اپنے آپ سے صدقہ کرنا شروع کرو، اگر کچھ بچ جائے تو اپنے اہل و عیال
 پر صدقہ کرو۔ اگر اہل و عیال سے بچ جائے تو اپنے قرابت داروں پر کرو۔

پھر درجہ بدرجہ صدقہ کرو (یعنی جس پر چاہو کرو)۔“

جابر بن عبد اللہؓ کہتے ہیں۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد میں
 حاضر تھے کہ ایک شخص انڈے کے برابر سونا لے کر آیا اور کہا۔

یا رسول اللہ! مجھے یہ مکان (مدین) سے ملا ہے، آپ اسے لے لیجئے، یہ صدقہ

ہے۔ میرے پاس اس کے سوا اور کوئی شئی نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برابر بے ترجیحی فراتے رہے، اور وہ اپنی یہ

بات بار بار دہراتا رہا۔ کچھ دیر کے بعد آنحضرتؐ نے سونے کی اس ٹولی کو لے لیا اور اس

کی طرف پھینک دیا۔ اور اس طرح پھینکا کہ اگر اسے ذرا لگ جاتا تو اسے ٹرخ کر دیتا۔ پھر

فرمایا :-

يَأْتِي أَحَدُكُمْ بِمَا يَمْلِكُ، فَيَقُولُ هَذِهِ صَدَقَةٌ، فَيَقْصِدُ،

فَتَيَكْفُتُ النَّاسُ، خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غَنَى

”تم میں کا ایک آدمی ایک چیز لے کر آجاتا ہے اور وہ اسی شے کا مالک ہوتا ہے
اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے۔ اس کے بعد بیٹھ جاتا ہے اور لوگوں کے سامنے
ہاتھ پھیلا کر شروع کر دیتا ہے۔ یاد رکھو۔ بہتر صدقہ وہ ہے جو تو نگری کو قائم
رکھ کر کیا جائے۔“

یہ نصوص مجموعی طور پر اس امر کی دلیل ہیں کہ اپنا تمام تر مال ہیبتہ یا صدقہ کر دینا درست
نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ کتنی مقدار تک صدقہ کیا جاسکتا ہے؟
واقعہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے کسی معاملہ کو نشہ بیان نہیں رہنے دیا۔
سنن ابو داؤد میں کعب بن مالک سے روایت ہے،

قلت یا رسول اللہ ان اخرج من مالی کلہ الی اللہ
درسولہ صدقۃ، قال لا۔ قلت فنصفہ، قال لا، قلت فثلثہ
قال نعم۔

”میں نے آنحضرتؐ صلعم سے عرض کیا، یا رسول اللہ! میں نے اللہ کی بارگاہ
عالی میں تو بہ کی ہے، کہ اپنا سارا مال اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے صدقہ
کروں گا۔ فرمایا نہیں، میں نے کہا، آدھا، فرمایا نہیں، میں نے عرض کیا۔
تیسرا فرمایا۔ ہاں، یہ کر سکتے ہو۔“

یہ حدیث اس حقیقت پر نص ہے کہ اپنی ملکیت سے تیسرے حصہ سے زیادہ مال
ہیبتہ کرنا جائز نہیں۔

۲۔ تصرفات شرعیہ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا مالک ہو
تو اسے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ اس کے تصرف میں شارع علیہ السلام کے احکام و

ادامہ کا مقید ہے۔ اور وہ آپ ہی کے احکام کی طرف اس ضمن میں رجوع کرے گا۔ جب واقعہ یہ ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ آنحضرتؐ نے سارے مال سے تیسرے حصہ سے زیادہ صدقہ کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اس سے زیادہ اگر صدقہ کرے گا تو اس کا یہ فعل باطل قرار پائے گا۔ کیونکہ اس پر نہی وارد ہو چکی ہے، اور اکثر علمائے اصول کے نزدیک نہی فساد (یعنی کسی شے کو غلط قرار دینے) کی مقتضی ہوتی ہے۔

۳۔ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ تیسرے حصے سے زیادہ وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ سوائے اس صورت کے کہ خود ورثاء زیادہ کی اجازت دے دیں۔ چنانچہ سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے تیسرے حصہ سے زیادہ وصیت کو جائز نہیں ٹھہرایا۔ اور فرمایا:

والثلث کثیر۔

”تیسرا حصہ بھی بہت ہے۔“

۴۔ رہا اس مسئلہ کو نذر پر قیاس کرنا قاس کے بارہ میں یاد رکھنا چاہیے کہ زید یہ کے نزدیک تیسرے حصہ سے زیادہ نذر مانتی جائز نہیں۔

پہلی رائے کے حاملین نے ان دلائل کو اس بنا پر رد کر دیا ہے کہ زیادہ خرچ کرنے اور بخل کرنے میں مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس مقام اور مصروف کو پیش نگاہ رکھا جائے گا، جس پر خرچ کیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ عبداللہ بن عباسؓ سے یہ قول مروی ہے۔

الف فی بلا اسراف فیه، ودرہم فی غیرہ اسراف

”نیک کام میں ہزار بھی خرچ کیا جائے تو اسراف نہیں ہوگا، جیسے کام

میں ایک درہم بھی خرچ کیا جائے تو اسراف سمجھا جائے گا۔“

جب مصرف نیک اور اچھا ہو تو اس اسراف کے عموم میں نہیں آئے گا جس کے بارہ میں یہی وارد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کلام پاک میں جس چیز کو مذموم ٹھہرایا گیا ہے وہ یہ ہے :

اِنَّ الْمُبْتَذِرِ كَاَنْفُسِ الْخَوَازِجِ الشَّيَاطِينِ

”فضول خرچی کرنے والے شیطان کے بھائی ہیں“

اس سے مراد بڑی جگہ خرچ کرنا ہے۔ شیطان کے ساتھ فضول خرچی کرنے والوں کی اخوت کا مطلب یہ ہے کہ اتفاق معصیت اور گناہ کے کام میں ہو، نیکی میں نہ ہو، بھلا وہ شخص کیونکر شیطان قرار پاسکتا ہے جو اپنا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتا ہے؟ یہ تو ہو سکتا ہے کہ اس طرح مال خرچ کرنا خلاف مصالحت ہو، لیکن خرچ کرنے والے کو شیطان نہیں کہا جاسکتا۔ اور پھر اس نص غمخرازی میں مساکین کو دینے کی کوئی حد بھی تو مقرر نہیں کی گئی۔ محض نیکی اور فضول خرچی میں ایک موازنہ اور مقابلہ بیان کیا گیا ہے۔

وہ احادیث جن میں تیسرے حصہ سے زیادہ دینے کی ممانعت کی گئی ہے ان کا تعلق اس خرچ سے ہے جو مرض الموت میں کیا جاتے، جیسا کہ حدیث ”الصدقة عن ظہر غنی“ تیسرے حصہ کی قید کی وضاحت نہیں کرتی۔ بلکہ اس چیز کو واجب ٹھہراتی ہے کہ اتنا ہی مال باقی رکھا جائے، جو اپنی ذات اور اہل و عیال کے لیے مناسب صورت میں کفایت کر سکے۔

لوگ اس صورت تک دائرہ عقل و فہم میں رہیں گے، جب تک اس بات پر عمل کی دیواریں استوار رکھیں گے۔ سوائے اس صورت کے جب کہ وہ حالت جہاد میں ہوں اس وقت ان کا فرض ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کے لیے ہر شئی قربان کر دیں جیسا کہ

حضرت ابوبکر صدیق کا عمل تھا۔ ان کے بارہ میں اس چیز کا کہیں ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے اپنا سال مال جہاد کے علاوہ کسی دوسری جگہ خرچ کیا ہو، اور یہ نہایت ہی قابلِ تعریف عمل ہے۔ اسے محمد بن عبداللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے شرف قبول سے نوازا۔

جو صدقہ یا ہبہ ادا کیا جا چکا ہے، اس کو اس وصیت یا تدر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جو ابھی معلق ہو۔ اور اس کی ادائیگی معروضِ تعویق میں ہو۔ اس لیے کہ ادائیگی تعلیق و اضاغت کے منافی اور مغائر ہے۔ جب معاملہ تعلیق میں ہو اور درمیان میں ٹٹک رہا ہو تو اس کے نتائج و عواقب کے بارہ میں کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ کیا ہوں گے علاوہ انہیں وصیت اور چیز ہے اور میراث شے دیگر۔ لہذا اس میں تحدید و تقید اس لیے کی جائے گی تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ اور محاربہ کے دورانے بند ہو جائیں۔

ہبہ میں قبضہ

مقدار ہبہ کے بارہ میں ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے۔ وہ فقہ اسلامی کی ایک انوکھی اور عجیب رائے پر مشتمل ہے اور وہ ہے ہبہ کو تیسرے حصہ میں محدود کر دینا۔ صدقہ کا بھی یہی حکم ہے۔ ہم نے اس کے وجوہ و اسباب اور اس اساس کی پوری طرح وضاحت کر دی ہے جس پر اس نقطہء فکر کی عمارت استوار کی گئی ہے۔ اور وہ نزاع اور مناقشت بھی بیان کر دی ہے جو اس سلسلہ میں پیدا ہوتی ہے۔ اب ہم اس موضوع کو مدار بحث طہران میں لگے جس میں امام زیدناہب اربعہ کے جہاد مسلمات و مقرر اتہ سے

۱۔ ان آثار اور دلائل کی ہم نے تلخیص و توضیح اور توجیہ بیان کر دی ہے نیز ان پر افادہ کر دی ہے۔ یہ

بائیں روض النضر کی جلد ۳ کے صفحہ ۸۸ اور اس کے متقبل صفحات سے ماخوذ ہیں۔

ہم آہنگ ہیں۔ وہ اس ضمن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو مستند علیہ
گردانتے ہیں جو المجموع میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

قال لا تجوز عبه ولا صدقة الا مقسومة مقبوضة الا ان

تكون صدقة او جبها الرجل على نفسه ، فيجب عليه ان

يوذيها للشر خالصة كما اوجبها على نفسه

ہمہ اور صدقہ اس وقت تک درجہ جواز کو نہیں پہنچے گا جب تک کہ تقسیم نہ کر دیا
جائے اور قبضہ میں نہ آجائے۔ سوائے اس صدقہ جس کی ادائیگی کو انسان اپنے
آپ پر واجب ٹھہرائے۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ خالص اللہ کے لیے
ادا کرے جیسا کہ اس نے اپنے آپ پر اسے واجب ٹھہرایا ہے۔

اس روایت میں زید یہ نے لفظ ”مقسومہ“ کو نقطہ بحث قرار دیا ہے۔ ایک
اور طریق سے ”مقسومہ“ کے بجائے لفظ ”معلومہ“ آیا ہے۔ یہ حضرت علی کرم اللہ
وہ کی اس روایت کے ہم نوا ہے۔ جو حکم سے متعلق ہے۔ جو روایت حکم سے متعلق
ہے۔ اس میں ”تقسیم“ کی شرط قائم نہیں کی گئی۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب کے
مختلف نسخوں میں تبدیلی کا نتیجہ ہے۔

لیکن جہاں تک میرا خیال ہے ”تقسیم“ کی شرط ”قبضہ“ کی شرط کے ساتھ
متفق ہے۔ اور یہی بات امام زید رضی اللہ عنہ کی روایت کے ساتھ مطابقت رکھتی
ہے یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک قبضہ صرف تمام میں ضروری شرط ہے اور اس کی تقسیم
ہمہ کی وجہ سے شرط قرار پائے گی۔ یہی سبب ہے کہ ہمہ کو قبضہ کے بغیر صحیح نہیں سمجھا
جاتا کیوں کہ جب وہ ملک مشترکہ میں واقع ہوگا تو قابل تقسیم ہوگا۔ اور جو قابل تقسیم نہیں

۵۔ ہبہ امام زید کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔

ہبہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیز تقسیم نہیں کی جاسکتی وہ قدرت و اختیار میں مکمل ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ اس کی نسبت سے قبضہ کی بات ہے، اور جب وہ تقسیم کے قابل ہوگی تو ہبہ تقسیم کے بغیر مکمل نہیں، اس لیے کہ حقیقی الامکان مکمل قبضہ ہی مطلوب ہے، جو چیز تقسیم کے قابل ہے، لامحالہ اس کی تقسیم ممکن ہے۔ اس صورت میں قبضہ مکمل ہو جائے گا۔

بعض زید یہ اور امام شافعی اور امام مالک یہ کہتے ہیں کہ بیع کی طرح ہبہ کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط نہیں۔ بلکہ میں مشترکہ کا ہبہ ناخذ ہو جائے گا اگرچہ تقسیم نہ ہو۔ تقسیم کے قابل ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اسی بنا پر فقہاء کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے، کہ قبضہ کی اصل یہ ہے کہ وہ ابتداء میں ہو۔ تقسیم کا اختلاف، قبضہ میں اختلاف کے تابع ہے۔ امام زید، امام باقر، امام صادق اور اہل بیت نبوی کے ایک بڑے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہبہ کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ ہبہ یا مہوب لہ دونوں میں سے کوئی ایک قبضہ مکمل ہونے سے پہلے مرجائے تو ہبہ باطل ہو جائے گا۔ اور اس کی حیثیت ہبہ کہ نہ ہونے کے مترادف ہوگی یہی امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء کی رائے ہے۔ اس ضمن میں حضرت عمر فاروق کہتے ہیں:

ان لوگوں کا کیا ہوگا جو اپنے بچوں کی عطیہ دیتے ہیں، پھر اسے اپنے پاس ہی روک لیتے ہیں، اگر ان کا کوئی بچہ مرجائے تو کہتے ہیں میرا مال میرے قبضہ میں ہے میں نے کسی کو نہیں دیا۔ اور اگر وہ خود مرجائے

تو کہتا ہے کہ میں نے تو یہ مال بطور عطیہ و ہبہ کے اسے دے دیا تھا۔
لیکن اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ (یاد رکھو) اگر وہ شخص مر
جائے گا تو مال اس کے وارث کا ہوگا اور عطا و ہبہ باطل قرار
پائے گا۔

حضرت عمرؓ نے یہ بھی کہا کہ عطیہ میراث سمجھا جائے گا جب تک اس
پر قبضہ نہ ہو جائے۔

اس رائے کی غمومیت اس ہبہ کو اپنی گرفت میں لیے ہوتے ہیں جو صدقہ سے
عبارت ہے۔

ہبہ یا تو نیکی کے لیے ہوتا ہے یا بطور امکانات کے، لیکن یہ حضرت علیؓ
کی مرویات کے خلاف ہے۔ انھوں نے اس سے صدقہ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔
صدقہ قبضہ اور تقسیم کے بعد ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اور یہ انداز استدلال واضح ہے
اس لیے کہ وہ نذر ہے اور نذر کا پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ صدقہ کا التزام تنقید کو
ضروری ٹھہرا دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :
مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيَطِعهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ
فَلَا يَعْصِہ۔

”جو شخص اللہ کی اطاعت کرنے کی نذر مانتا ہے، اسے اللہ کی اطاعت
کرنی چاہیے اور جو اللہ کی نافرمانی کی نذر مانتا ہے، اسے اس کی نافرمانی
نہیں کرنی چاہیے۔“

دوسری رائے کہ ہبہ قبضہ کا محتاج نہیں، یہ بعض زیدیہ، امام شافعی، امام مالک اور امام محمد کی رائے ہے۔ یہ حضرت علیؓ کی روایت اور عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے پر مبنی ہے۔

جمع الجوامع میں ہے کہ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ صدقہ کو جائز ٹھہراتے تھے اگرچہ اس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو، لیکن یہ چیز اس بات کی دلیل نہیں کہ حضرت علیؓ رائے ہر قسم کے ہبہ بات میں یہی تھی۔

المجموع کی عبارت کا مفاد یہ ہے کہ اس سے صدقہ مستثنیٰ ہے۔ اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ بات ایک محقول وجہ پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ کہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ قبضہ نہیں کرتا، بلکہ ہر چیز اس کے اختیار و اقتدار میں ہے۔ اس کے لیے کوئی ایسا معین یا کیل نہیں جو قبضہ پر مقرر کیا گیا ہو۔

یہاں ہم حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے متعلق دیکھتے ہیں کہ جو افکار و آراء ان کی طرف منسوب ہیں، ”المجموع“ میں مدون و مرتب ہیں اور وہ ان کے نظر و بصر کے زاویوں کو درست قرار دیتے ہیں۔ ان کی روایات میں کوئی ایسا معارضہ نہیں پایا جاتا جن کے درمیان اور المجموع کے مشتملات کے درمیان جمع و تطبیق ناممکن ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ المجموع کی روایات سے پوری طرح میل کھاتی ہیں۔

ہم یہ کہہ کر واپس لوٹا لینے کے بارے میں

المجموع میں ہے کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں:-

من ذهب هبة فله ان يرجع فيها ماله يكافا عليها وكل هبة

لله تعالى او صدقة فليس لصاحبها ان يرجع فيها

”جو شخص ہمہ کرے وہ اسے واپس لوٹا سکتا ہے، جب تک کہ اس کا صلہ نہ دیا جائے۔ اور ہر ہمہ اور صافقہ اللہ کے لینے ہے۔ دینے والے کے لیے اسے واپس لوٹانا مناسب نہیں۔“

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کے ساتھ ملتے جلتے الفاظ میں ایک اور روایت بھی ہے بلکہ اس میں بعض الفاظ زیادہ ہیں، حضرت علیؑ نے فرمایا:

من ذهب هبة يريد بها وجه الله والدار الآخرة أو صلة الرحم فلا رجعة فيها، ومن ذهب هبة يريد بها عوضا كان له ذلك العوض۔

”جو شخص ہمہ کرتا ہے اور اس سے اللہ کی رضا مندی، آخرت کی نیکی اور صلہ رحمی کا طالب ہے وہ اسے واپس نہیں لوٹا سکتا۔ اور جو شخص ہمہ کرتا ہے اور اس سے صلے کا طالب ہے۔ یہ اس کے لیے صلہ اور بدلہ ہوگا۔“

یہ آخری حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہم آہنگ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:-

الوجهل الحق هبة ما لم يشب فيها۔

”السان اپنے ہمہ کو واپس لینے کا حق رکھتا ہے، جب تک کہ اس کا صلہ نہ دیا جائے۔“

یہ تمام آثار ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمہ کی دو قسمیں ہیں:-

۱۔ ایک مہبہ وہ ہے جس سے اللہ کی رضا جوئی مطلوب ہو اور یہ صدقہ ہے۔ اور یہ وہ شے ہے جس سے مقصود صلہ رحمی ہے۔ اس کو واپس لوٹانا جائز نہیں۔ مخالفہ آثار اس کی حمایت و تائید اور وضاحت کرتے ہیں۔ اور اس کے واپس لوٹانے کے عدم جواز پر دل ہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ وعدہ کیا ہے کہ ثواب غلا کرنے والا وہی ہے۔ اور یہ ایسا مہبہ ہے جس میں صلہ بھی ہے اور ثواب بھی۔ اور اللہ کے صلہ و ثواب کے بعد اور کسی ثواب اور صلہ کی حاجت نہیں۔ اللہ بہت ہی بڑا اور بلند و بالا ہے۔

۲۔ دوسری قسم کا مہبہ اس انداز کا نہیں ہے۔ اس کو زید یہ اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک واپس لوٹالینا جائز ہے۔ بعض فقہاء تو مہبہ میں علی الاطلاق رجوع کو منع قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے، جس میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے :-

العائد فی ہبتہ کا لکھنا یقیناً، ثم یعود فی قیثہ۔

”اپنے مہبہ کو واپس لینے والے کی مثال اس کتے کی سی ہے، جو قے کرتا ہے،

اور پھر اس قے کو چاٹ کر نگل جاتا ہے۔“

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ایسا امام مالکؒ نے موطا میں روایت

کیا ہے۔

امام زیدؒ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جو چیز قریبی رشتہ داروں کو دی گئی

ہے وہ درحقیقت اللہ کو دی گئی ہے اور یہ حضرت علیؓ ارم اللہ وجہہ کی اس روایت

کی تفسیر ہے جو کہ المجموع میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے :-

من الہبتۃ اللہ تعالیٰ الہبتۃ لا قارب المحام لہ

”اللہ کی راہ میں کسی چیز کا ہبہ و عطا کرنا قریبی رشتہ داروں کو دینا ہے۔“

یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان روایات سے متفق ہے، جن میں آنحضرت نے فرمایا ہے:-

اذا كانت الهبة لذی رحم محرم اذ يرجع فیہا

جب ہبہ قریبی رشتہ دار کو کیا جائے گا تو واپس نہیں لوٹایا جائے گا۔

ان روایات کی روشنی میں امام زید یہ کہتے ہیں کہ جو چیز قریبی رشتہ داروں کو ہبہ کی جائے، ان کا واپس لوٹانا جائز نہیں، اس لیے یہ ہبہ تو اللہ کے لیے ہو گیا، ان کو دینا تو اللہ کو دینے کے مترادف ہے، کیوں کہ صلہ رحمی سے تو اللہ کی طلب رضا مقصود ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کے ہبہ کی واپسی دل میں تکلیف و الم کے بیج بو دیتی ہے اور اس سے معاملہ قطع تعلقات تک جا پہنچتا ہے، اور یہ چیز علماء شریعت کے نزدیک بالانفاق ممنوع ہے۔

اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کے بعض حصوں کی وضاحت کر دی جائے۔ تاکہ بات کھڑکھڑائی نہ آجائے۔

بعض علماء نے ہبہ کی واپسی سے منع کیا ہے، جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد (رحمہم اللہ) شامل ہیں، اور اس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ انھوں نے اس سے اس ہبہ کا استثناء کیا ہے، جو باپ اپنے بیٹے کو کرے۔

اس ضمن میں امام احمد اور اصحاب سلف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:-

لا یحل للرجل ان یعطی عطیۃ او یهب ہبۃ ویعود فیہا

الوالد فیما یعطی ولدی

”کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے یا کوئی چیز ہبہ کرے اور پھر اسے واپس لے لے۔ سوائے والد کے، والد اگر بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرے واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔“

ائمہ اسلام نے اس حدیث کی روشنی میں یہ بات معلوم کی ہے کہ کس سے ہبہ واپس لینا صحیح ہے اور کس سے صحیح نہیں۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باپ کو ہبہ کی ہوئی چیز واپس لی جاسکتی ہے ان میں زید یوں کی بہت بڑی تعداد شامل ہے۔

بعض علماء کا رجحان یہ ہے کہ جو ہبہ ماں کو کیا جائے وہ واپس کیا جاسکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم کوئی ایسی چیز نہیں پاتے جو ماں اور باپ کے درمیان فرق کرتی ہو اور اس رخصت کو باپ کے ساتھ مخصوص ٹھہراتی ہو۔

یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو ہبہ و عطیہ کی واپسی کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کا اس باب میں اختلاف ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہبہ کو واپس لوٹا لینا جائز ہے لیکن اس کے کچھ موانع بھی ہیں اور وہ آٹھ ہیں، اگر ان آٹھ موانع میں سے کوئی ایک پایا جائے تو ہبہ واپس لوٹانا جائز نہ ہوگا۔ یہ موانع درج ذیل ہیں :-

۱۔ ہبہ، صدقہ ہو

۲۔ قریبی رشتہ دار کے لیے ہو۔

۳۔ ضائع ہو جائے۔

۴۔ جس شخص کو یہ کہہ کیا گیا ہے، اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

۵۔ اس کا تبادلہ کر لیا گیا ہو۔

۶۔ اس میں اس طرح اضافہ کر لیا گیا ہو کہ اس کی علیحدگی ممکن نہ رہی ہو۔

۷۔ داہب یا موبوب نہ، دونوں میں کوئی مر گیا ہو۔

۸۔ بیوی اور شوہر میں سے کسی ایک نے دوسرے کو یہ کہہ کیا ہو۔

اسی کو بعض زید نے قبول کیا ہے، اور ظاہر ہے یہ چیز مذہب امام زید کے ساتھ اتفاق کرتی ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس میں بیوی اور شوہر کے یہ کہنے والی بات نہیں پائی جاتی جیسا کہ یہ کہنے کے ضائع ہونے والی شق بھی نہیں پائی جاتی۔

اگرچہ ظاہر یہی بات ہے کہ جو موضوع رجوع ہے وہ زائل ہو چکا ہے، اور یہی کیفیت اس اضافہ کی ہے کہ جس کو شوہر موبوب سے الگ کرنا مشکل ہے۔

امام ہادی الی الحق کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے شوہر کو حق مہر یہ کہہ کر دیا ہے تو اس کا نفاذ ناگزیر ہے۔ اسی طرح قریبی رشتہ دار کم درجہ ہیں۔ مثلاً بیٹے یا بھانجے ان سے یہ کہہ واپس لینا بھی منع ہے، اس لیے کہ وہ قرابت داروں کے قرابت دار ہیں۔ لہذا ان پر رحم نہ رحمی ضروری ہے۔

بعض علماء کے نزدیک اگر بیوی شوہر کو مہر یہ کہہ کر دے تو اس کے لیے مہر کی واپسی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

فَاتَّطِيعْ لَكُمْ دَعْوَةَ نَفْسٍ ذَلِيلَةٍ ۚ وَكَلِمَةً خَاسِيَةً (سورہ نسا)

اگر وہ خوشی سے اس میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اس کو مرنے سے بے کھٹکا کھاؤ۔

پیو

قاضی شریح اس کو عورت کے لیے جائز ٹھہراتے تھے۔ چنانچہ ایک عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا تو شوہر نے کہا، اس عورت نے اس کو مہر کے مطالبہ سے بری الذمہ قرار دے دیا اس پر قاضی شریح نے یہ آیت پڑھی جو اوپر گزر چکی ہے اور کہا کہ اگر اس نے خوش دلی سے مہر کیا ہوتا تو یہ مطالبہ نہ کرتی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حال بھی یہی تھا۔ وہ عورت کو یہ حق دیتے تھے کہ وہ مہر معاف کر دینے کے بعد بھی اپنے شوہر سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کیوں کہ اس میں اندیشہ ہے کہ کہیں عودت نے جبر و اکراہ کے تحت ایسا نہ کیا ہو۔

ہنبہ کے مسئلہ میں یہ وہ نظریات ہیں جن میں مذہب زیدی بلاد و امصار کے جمہور فقہاء کے ساتھ مطابقت کرتا ہے۔ ان میں امام زید نے دیگر فقہاء سے اختلاف نہیں کیا۔ اور میں نے یہ دیکھا ہے کہ زیدی مذہب کے مجتہدین میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو کل مال کے تیسرے حصے سے زیادہ ہنبہ کو جائز نہیں سمجھتے۔ اور یہ وہ چیز ہے جو فقہاء میں سے کسی نے نہیں کہی۔ اگر ہم اس سلسلہ میں امام مالک کے اس قول کو مستثنیٰ قرار دیں جو بیوی کے مہر سے تعلق رکھتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر تیسرے حصہ سے زیادہ مہر نافذ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ وہ رائے ہے کہ دوسرے ائمہ کی آراء اس کی قطعاً تائید یا موافقت نہیں کرتیں۔

المجموع کے بارہ میں آخری گذارشات

یہ مطالعہ المجموع کے چند نمونے ہیں جو اس کے مختلف ابواب سے یہاں پیش کیے گئے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصد کوئی فقہی انداز کی تشریح و تفصیل میں جانا نہیں ہے، اگر یہ مقصد ہوتا تو کتاب کے ایک ایک باب کو الگ الگ لیتے اور اس پر تفصیلی گفتگو کرتے، اور مذاہب اربعہ و مذاہب امامیہ کی ان فقیہات کا تقابلی مطالعہ اور تجزیہ کرتے جو کہ باقاعدہ ماثورہ و مدوونہ ہیں اور ہمارے حلقہ و رسات میں من اول ہیں۔ اور جن کے مختلف پہلوؤں میں بحث و درس کے التزام و کثرت نے چمک و ناکھار پیدا کر دیا ہے۔

ہم نے اس انداز و اسلوب اور بحث و تحمیس کے اس پہلو سے تعرض ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس کے مختلف ابواب سے بطور نمونہ کے چار چیزوں کو منتخب کیا اور مختصر طور پر بیان کر دیا۔ وہ چار چیزیں یہ ہیں :-

اول۔ پوری کتاب کی اس وسیع وادی اور کشادہ فضاؤں میں ہم قاری کو اپنے

ساتھ ملا کر چاہتے ہیں تاکہ ہم اس کے پیچ و خم کا جائزہ لے سکیں۔ اس کے منہاج کو پہچان سکیں۔ اور یہ معلوم کر سکیں کہ زیدی مذہب کے فقہانے اس کے مشمولات میں سے کن کن امور میں اظہار اختلاف کیا ہے۔ اس کی کن باتوں سے وہ باہم متفق ہیں اور کن مسائل میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ باتیں ہم نے نہایت مختصر طور سے ذکر کی ہیں۔ اور باغ کے مختلف پھول کو چن لیا ہے۔ اگرچہ ان کو ایک ہی پانی نے سیراب کیا ہے۔ مگر ان کا مزاج الگ الگ ہے۔ کتاب کے اس گلدستہ ہائے مصناہین کو اگرچہ الگ الگ قسم کے پھولوں سے مزین کیا گیا اور اس کے خوانِ نعمت کو نوع بنوع پھولوں سے سجایا گیا ہے۔ مگر وہ اصول کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ہر قاری اس مجموعہ فقہی کے مطالعہ سے ہر نوع اپنے علمی و فکری ذوق کے مطابق بہرہ اندوز ہوگا اور اپنے علم و آگہی کی رہنمائی میں اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ کتاب فقہ اسلامی کے غام اور خاص مسائل سے کس درجہ قرب و تعلق رکھتی ہے۔

اسی سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس کتاب (المجموع) کو بلا دلیل طعن و المزام کا ہدف بنانا پوری عمارت کو منہدم کر دینے کے مترادف ہے۔

اس پر اعتراضات و الزامات کی بالکل وہی نوعیت ہے جو بعض ادبی اور تاریخی مجموعوں کے بارہ میں کچھ لوگ اختیار کرتے ہیں۔ وہ ان کو غیر مستند ٹھہرا دیتے اور ان کے ارد گرد شکوک و شبہات کا ایک تانا بانا سا تیار کر دیتے ہیں۔ پھر وہ اس کو علمی انداز کی تنقید سے موسوم کرتے ہیں۔ حالانکہ اس میں علمی ہیچ کی کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی یا درجے جس چیز کو علما شریف قبول بخشے ہیں، وہ اس وقت تک علی الاطلاق ثقہ سمجھی

جائے گی۔ جب تک کہ اس کی ثقاہت کے خلاف کوئی دلیل واضح نہ ہو جائے۔ ہمارے
اس دور کے علما قانون کی اصطلاح کی روشنی میں ثبوت کی ذمہ داری الزام لگانے والے
پر نائد ہوگی۔ اگر وہ اپنے الزام و اعتراض کی نوعیتوں کو قطعی دلائل سے واضح نہ کر سکے
تو سمجھ لیجئے کہ اس نے ایک ایسے مجموعہ علمی کی تکذیب و تردید کی ہے جو ہم نے بصورت تواتر
اپنے اسلاف اور بزرگوں سے حاصل کیا ہے۔

اس قسم کے معترضین کا کلام قطعاً لائق التفات نہیں ہے، وہ اس قابل ہے کہ
اسے دیوار کے ساتھ دے مارا جائے۔ یقین جانئے ان اعتراضات سے ان کا مقصد سوائے
اس کے اور کچھ نہیں کہ لوگوں کی آنکھوں پر دھول جھونکی جائے، تاکہ وہ علی وجہ البصیرت
صحیح حقائق کا مشاہدہ نہ کر سکیں۔

دوم:- المجموع کے مختلف مقامات سے ہم نے اس کے جو اقتباسات بطور نمونہ
کے پیش کیے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصد صرف یہ وضاحت کرنا ہے کہ مسلک زیدی ائمہ
اربعہ کی فقہ سے قریب تر ہے اور ان دونوں کی منطق بھی ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہے۔
جن مسائل کے کچھ حصے ہم نے گذشتہ اوراق میں بیان کیے ہیں، سوائے مسئلہ
ہبہ کے تمام کے تمام ائمہ اربعہ کی آراء و افکار سے میل کھاتے ہیں۔ مجموعی طور پر کسی میں بھی
اختلاف نہیں پایا جاتا ہے اور وہ بھی محض اس قدر کہ تیسرے حصہ سے زیادہ ہبہ نہ
کیا جائے۔

اس سے بلاشبہ ذہن و فکر میں یہ تصور گردش کرتا ہے کہ ان تمام نظریات کا سرچشمہ
ایک ہی ہے اور وہ ہے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اقوال صحابہ، جن کو براہ راست
اس مقدس سرچشمہ کے مشاہدہ و معائنہ کا شرف حاصل ہوا۔ وہ جلیل القدر امام (زید بن علی)

اور جو خوش بخت حضرات ان کے بعد ان کے نقش قدم پر چلے اور جنہوں نے ان کے متبعین
 کردہ خطوط کو اپنا رہنما ٹھہرایا۔ وہ امام اعظم اور ان کے اتباع علمائے اسلام کی اکثریت
 کے متبعین کردہ راستہ سے ہٹنے نہیں پائے۔

یہ ٹھیک ہے کہ کتاب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایات و آراء کا التزام کیا
 گیا ہے اور امام زید کے اپنے اجتہادات کا نمبر بھی اس آتا ہے، لیکن اس کی یہ وجہ نہیں
 کہ انہوں نے حضرت علی کی روایات کو اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ وہ معصوم تھے بلکہ
 اس کی دو وجوہ ہیں :-

- ۱۔ ایک یہ کہ حضرت علی کا مرتبہ علمی بڑا بلند ہے اور اس کا تقاضا یہی تھا۔
- ۲۔ دوسرے یہ کہ اہل بیت کے مکتب فکر میں ان کی ذات علمی اعتبار سے نور کے
 ایک مینار کی حیثیت رکھتی ہے اور سب نے ان سے کسب فیض کیا ہے۔ امام زید ہی ایک
 ایسا ذریعہ ہیں جس سے اہل مدرسہ اہل بیت کی آراء علمیہ ان کے اکابر سے ہماری طرف
 منتقل ہوئی ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس نے کس بزرگ سے کیا حاصل کیا۔ رضی اللہ
 عنہم اجمعین۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ زیدیوں نے عصمت علی کا دعویٰ امام زید کے
 بعد کیا ہے۔ اس باب میں امام زید سے کوئی چیز منقول نہیں۔

- ۳۔ سوم۔ یہ کتاب روایت اور درایت دونوں اعتبار سے فقہ زید پر مشتمل ہے۔
 اسی میں وہ فقہی مجموعہ ہے جس پر ان کے اجتہاد کی بنیاد قائم ہے۔ اور یہی ان کے عملی
 اجتہاد اور مثالوں اور نمونوں پر مشتمل ہے جن کے کچھ اقتباسات ہم نے یہاں درج کیے
 ہیں۔ ان میں ان کے اجتہاد کی تمام صورتیں واضح اور منقسم طور سے بیان کی گئی ہیں۔ ان

میں وہ روایات بھی ہیں، جو حضرت علیؑ سے مروی ہیں اور ان روایات سے متفق ہیں جو ان سے طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طرق سے روایت کی گئی ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ تو دیگر صحابہ کرام کی روایات کے ہم نوا ہیں اور کچھ ان سے مختلف ہیں۔

ان اقتباسات کے چند نمونوں میں ہم نے ان روایات کا مقابلہ کر کے ان کے باہمی اختلافات کے تمام خطوط کو اجاگر کر دیا ہے۔ ان کی کچھ روایات تو حضرت علیؑ کی روایات سے متفق ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جن میں کسی موقع پر ان سے اختلاف کیا گیا ہے اور اختلاف کی وہ تمام تر نوعیت بعینہ وہ ہے جو حدیث و سنت کی ان صحیح کتابوں میں پائی جاتی ہے جو کہ جمہور کے نزدیک معروف و متداول ہیں۔ یہ تمام معاملات ہمارے ہاں مانوس ہیں، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ ان معلومات کے سچا ہونے کی توثیق و تاکید کرتے ہیں۔ جن کو المجموع کے راوی ابو خالد نے حاصل کیا۔ اور پھر بیان کیا ہے اس قسم کی متواتر و مسلسل شہادتیں ہیں۔ جو المجموع کی تائید اور اس کی صحت روایت کو ثابت کرتی ہیں۔

۴۔ چارم :- ان صفحات میں ہم نے مندرجات المجموع کے ساتھ اس کے شارحین کے اقوال بھی نقل کر دیئے ہیں۔ انھیں اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہ زیدی کے ماننے والوں کے ہاں اجتہاد کی کیا صورتیں اور کیا انداز ہیں۔ اس سلسلہ میں اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ بعض لوگ امام زید کے تو خلاف ہیں، مگر ان کے مذہب و مسلک کی صحت و توانائی کے قائل ہیں۔ اور کچھ ایسے لوگ بھی جو ان کی موافقت کرتے ہیں۔

اس مذہب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں اجتہاد کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب نے گلستان تازہ کی صورت اختیار کر لی ہے اور یہ مختلف فقہوں

کے رنگ و روغن کو اپنے اخطاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ اس نے کسی پر قبول مسلک کے دروازے بند نہیں کیے، بلکہ ہر شخص کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جس فقہی مسلک کو چاہے، اپنالے۔ ایک ہی مسلک کی پابندی ضروری نہیں۔

اس مذہب کے شارحین کی یہ حالت ہے کہ جو مذاہب اور رجحانات و افکار حدیث و سنت کی صحیح کتابوں (یعنی صحاح ستہ وغیرہ) میں درج ہیں، ان کی قطعی تکذیب نہیں کرتے بلکہ ان سے مستنبط شدہ مسائل کو معتمد علیہ گردانتے اور انھیں قبول کرتے ہیں، اور جس چیز کو درجہ قبول عطا کرتے ہیں۔ اس کو تحقیق و مطالعہ اور موازنہ کے بعد یہ شرف بخشتے ہیں۔

آئندہ اوراق میں ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب زیدی کے اصول کیا ہیں اور اس کا قصر رفیع کن بنیادوں پر قائم ہے۔

زیدی مذہب کے اصول

یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ امام زید اور ان کے آباء و اجداد کی ایک مستقل فقہ ہے جو المجموع کی صورت میں باقاعدہ مرتب و مدقون ہے، اور یہ فقہ دو اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔

۱۔ ایک حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان روایات پر مشتمل ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے طریق سے روایت کیا گیا ہے۔ اس میں وہ روایات بھی شامل ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے امام زید نے موقوفاً روایت کی ہیں۔ ان روایات کی انھوں نے تخریج کی ہے مخالفت نہیں کی۔

دوسرا حصہ امام زید کی ان آراء پر مشتمل ہے جن کو انھوں نے تسلیم اور مستنبط کیا ہے۔ یہ ان کے فقہی مطالعہ کے وہ نتائج ہیں جو اہل بیت وغیرہ کی روایات سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ انھوں نے اپنی طرف منسوب کیے ہیں۔ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر نہیں ڈالی۔ اس لیے اس میں دونوں احتمال ہیں۔ یہ بھی کہ استنباط صحیح ہوا اور یہ بھی کہ غلط ہو۔

اس کا بیشتر حصہ راوی المجموع کے ان سوالات کے جواب میں ہے جو اس نے امام زید سے دریافت کیے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام زید مجتہد تھے اور ان کے معاصرین اور بعد کے علما نے ان کے مرتبہ فقہ و اجتہاد کو تسلیم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے بقول ان کے زمانہ میں کوئی ان کا مثیل نہ تھا۔ وہ ہمیشہ اجتہاد کے بلند مقام پر فائز رہے اگرچہ انھوں نے اپنے منہاج اجتہاد کی تصریح نہیں کی۔

جب یہ بات مستحق ہو گئی کہ فقہ زیدی، امام زید کے افکار و آثار پر مشتمل ہے، اور ان دو مجموعوں میں محصور ہے جو المجموعۃ الفقہیہ اور مجموعۃ الحدیث کے نام سے مشہور ہیں اور جنہیں ابو خالد واسطی نے روایت کیا ہے تو ہم اس میں کوئی اصول نہیں پاتے اور اسی بنا پر کوئی ایسی کتاب بھی نہیں پاتے جس میں استنباط مسائل سے متعلق امام زید کے منہاج اصول مدون کیے گئے ہوں یعنی ہمیں کوئی ایسی کتاب دست یاب نہیں ہوتی جو امام زید کے اصول فقہ کی املاؤں یا روایت اس طرح و محتات کرتی ہو جس طرح المجموع میں کی گئی ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انھوں نے کچھ ایسے اصول مقرر نہیں کیے تھے جن کا استنباط مسائل میں اپنے آپ کو پابند بنالیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس نوع کی پابندیاں تو ہر آن ان کے فکر و رائے پر حاوی رہتی تھیں۔ اگرچہ انھوں نے یہ چیزیں اپنے تلامذہ کو نہ کبھی املا کرائیں۔ اور نہ کسی تلمیذ کے مشاہدہ میں آئیں۔

یاد رہے اس معاملہ میں امام زید رضی اللہ عنہ نئے نہیں ہیں۔ ان کے زمانہ میں تو تدوین فقہ رائج ہی نہیں ہوئی تھی۔ اور جب تدوین فقہ رائج نہیں تھی تو اس منہاج و اصول کی تدوین بالاولیٰ نہ ہوتی۔ ائمہ کرام جو امام زید کے بعد آئے۔

یا ان کے قریب کے زمانہ میں پیدا ہوئے۔ ان کی حالت بھی وہی تھی۔ انھوں نے بھی اپنے استنباط مسائل کے منہاج و اصول مدون نہیں کیے تھے۔ امام ابو حنیفہ جو امام زید کے ہم عمر تھے، ان کے بعد اٹھائیس برس زندہ رہے۔ انھوں نے بھی اپنے منہاج استنباط کی تفصیلات بیان نہیں کیں۔ اگر کچھ ایسی عبارات ذکر بھی کی ہیں جو اس کے متعلق اشارہ کناں ہیں تو وہ یہ ہیں:-

”میں کتاب اللہ کی طرف رجوع کروں گا۔ اگر اس سے بات نہ بنے تو سنت رسول اللہ کی طرف راجح ہوں گا۔ اگر اس میں بھی کامیاب نہ ہو سکوں تو اقوال صحابہؓ کو رہنما ٹھہراؤں گا بشرطیکہ ان میں اختلاف نہ ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہو تو میں ان میں سے کسی ایک کی بات کو قبول کر لوں گا۔ اگر بات حسن اور ابراہیم تک پہنچے تو وہ بھی انسان ہیں اور ہم بھی انسان ہیں۔“

امام ابو حنیفہؒ کے اس قسم کے اقوال اصول و منہاج کے حدود کی وسعت کی طرف اشارہ کناں ہیں۔ ان سے ان کا مقصد ان قیود کو بیان کرنا نہیں ہے، جن سے اپنے آپ کو کتاب اللہ سے استنباط کی زنجیر میں مقید کر لیا جاتا ہے مثلاً یہ کہ غلام کا کیا حکم ہے اور غلام اور خاص اور ناسخ اور منسوخ کے درمیان معارضہ کا کیا حکم ہے۔ اور اسی طرح سنت میں ناسخ و منسوخ وغیرہ کا قاعدہ کہاں جاری ہوتا ہے؟ یہ ہیں وہ امور جن سے ان کے منہاج فقہ کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کے متعین حدود سامنے آتے ہیں۔

اسی طرح امام مالک، امام زید اور امام ابو حنیفہ دونوں سے عمر میں چھوٹے

تھے۔ انھوں نے ان دینوں قابل احترام ائمہ کی وفات کے بعد خاص لمبی عمر پائی۔
 ان سے اگرچہ ایسی متعدد عبارتیں منقول ہیں، جو اس بات پر دالالت کناں ہیں
 کہ وہ مصالحہ مرسلہ، استخسان، اور عمل اہل مدینہ کے اخذ و قبول کے قابل تھے اور
 ان کا یہ قول ہے کہ علم کے دس میں سے نو حصے استخسان کے ہیں۔ تاہم امام
 مانک کی اس عظیم الشان قدر و منزلت کے باوجود ان سے یہ تفصیلات مروی نہیں
 کہ فہم قرآن و سنت کے طریقہ میں کیا اصول و منہاج پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ غام اؤ
 خاص کی قبولیت اور مطلق و مقب کا قصہ ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے امور
 ہیں۔ جن سے علماء اصول نے امام مانک کی وفات کے بعد تعرض کیا ہے۔

یہی مثال امام اوزاعی کی ہے، بلکہ یہی کیفیت اصحاب امام ابو حنیفہؒ
 مثلاً امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی ہے۔ ان میں سے کسی کے وضع و
 طریق اور منہاج کے بارہ میں کوئی چیز منقول نہیں۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ پہلے امام ہیں جنہوں نے اپنی فقہ کے طور طریقے اور
 انداز و اسلوب واضح کیے۔ اس لیے کہ ان کے دور میں علوم کی تدوین و تالیف
 کی صورتیں ظاہر ہو گئی تھیں۔ علم نحو کے قواعد کی ترتیب کا آغاز ہو گیا تھا۔ امام
 شافعیؒ کے ہم عصر عالم خلیل بن احمد نے علم عروض و قوافی کے اصول وضع کر دیے
 تھے۔ جاہل نے علم کلام کے بارہ میں بحث و تمحیص کی ابتداء کر دی تھی۔ اور
 ادبیات کے نقد و احتساب کے پہاڑ نے مقرر کر دیئے تھے۔ اسی طرح ہم دیکھتے
 ہیں کہ اس زمانہ میں علوم کے منہاج کی ابتداء ہو چکی تھی۔ اس لیے یہ کوئی
 تعجب کی بات نہیں کہ امام شافعیؒ نے بھی فقہی استنباط کے طریقے اور منہاج

وضع کر لیے اور اسی کا نام علم اصول ہے۔

خصوصیت سے امام شافعیؒ کے زمانے میں وہ مواد کثرت سے موجود ہو گیا تھا جس پر اصول فقہ کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ کیوں کہ انھوں نے مختلف فقہیات کو باقاعدہ پڑھا تھا۔ لہذا انھوں نے فقہ کے آراء و افکار کے موازنہ کو ضروری قرار دے لیا اور جس میزان اور جن طریقوں سے ان کے خطا و صواب کی نوعیتوں کو امام موصوف نے پرکھا اور جانچا وہی استنباط کے صحیح اور درست منہاج ہیں اور اسی سے انھوں نے اصول فقہ وضع کیے، بلکہ لطیف ترین انداز کلام میں کہنا چاہیے کہ اسی سے انھوں نے اصول فقہ کو مدوّن اور مرتب کیا۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ ائمہ جمہور نے ایک استوار اور پختہ فقہ مرتب کی ہے جیسے امام زید، ان کے بھائی امام باقر، ان کے بھتیجے امام جعفر صادق یا امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ انھوں نے فقہی منہاج و اصول کو اس بنیاد پر اپنے سامنے رکھا ہے کہ ان کے دور تک اصول فقہ کے پیمانوں کی تدوین و تعیین نہیں ہو پائی تھی۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود انھوں نے فقہیات کے سلسلہ میں ان منہاج اور اصولوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک ان کی باقاعدہ تدوین نہیں ہوئی تھی۔

ہمیں یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ بابرکت میں اگرچہ استنباط کے اصول اور انداز مدوّن و مرتب نہیں ہوئے تھے تاہم وہ بھی ان کے بنیادی تقاضوں کو نظر و بصر کے زوایوں میں رکھتے تھے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

■ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ذرائع کے طریق سے عے نوش کی حد ۸۰ کوڑے مستنبط کرتے ہیں۔

اذا شرب ہذی، و اذا ہذی قذت، فیجب حد القذف
 ”جو کہ کوئی شخص شراب پیئے گا تو بے ہودہ باتیں کرے گا، اور جب بے ہودہ باتیں کرے گا تو جھوٹ بولے گا۔“ اور پھر اس پر حد قذف ضروری ہو جائے گا۔
 حضرت علیؑ کے نقطہ نظر کے مطابق حد قذف کا حکم یہاں مال و نتیجہ کے اعتبار سے لگایا گیا ہے، یا اسے ذرائع سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی کو اصل فقہی کا نام دیا جاتا ہے۔

● حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا ہے کہ جس حاملہ عورت کا شوہر وفات پا جائے، اس کی عدت وضع حمل ہوگی، تو ان کا استدلال قرآن پاک کی یہ آیت ہے :-

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔

”حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔“

اس سلسلہ میں وہ کہتے ہیں کہ :-

اشھد ان سورۃ النساء لصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء
 الکبریٰ۔

”میں پورے یقین سے کہتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے۔“

ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ آیت سورۃ طلاق کی ہے، اور سورۃ طلاق سورۃ بقرہ

کے بعد تری ہے۔ اور سورہ بقرہ میں یہ آیت ہے :-

وَالَّذِينَ يَتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۝

”جو لوگ مرتے ہوئے اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ (بیویاں

ان کے ماتم میں) چار مہینے دس روز (سوگ میں) بیٹھا کریں“

حضرت عبداللہ بن مسعود کا مقصد یہ تھا کہ دونوں آیات قرآنی ایک ہی مسئلہ

میں باہم متعارض ہیں۔ اور یہ تعارض اسی صورت میں رفع ہو سکتا ہے کہ وہ آیت

جو لب میں نازل ہوئی ہے اس آیت پر خط تنسیخ کھینچ دے جو کہ پہلے نازل ہوئی ہے۔

اس سے بلاشبہ یہی مفہوم لیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے انصوص سے استنباط

مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اس سلسلہ کے خاص قاعدہ و منہاج کو سامنے

رکھا۔ اگرچہ اس کی صراحت نہیں کی۔

۔ صحابہ کے بعد تابعین کا زمانہ آتا ہے۔ وہ بھی انھیں منہاج و اصول کو مد نظر رکھتے

تھے۔ اگرچہ انھوں نے اس کی تصریح نہیں کی۔ یہ بات واضح ہے کہ ان کے نزدیک

تخریج مسائل کے اصول اقوال صحابہ پر مبنی تھے۔ چنانچہ ابراہیم نخعی عبداللہ بن مسعود

کے آثارِ رفقہ سے استنباط و تخریج کرتے تھے۔ اسی طرح جیسا کہ ہم نے عرض کیا دوسرے

ائمہ کا معاملہ تھا۔ ان سطور میں ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے

پیش نگاہ کچھ خطوط و اصول بہر حال تھے، اگرچہ انھوں نے ان کو نہ مدون کیا اور نہ اپنے

تلامذہ کو املار کرائے۔

امام مالکؒ کے اقوال میں سنت اور اس کی روایت کے سلسلہ میں ان اصول و

مناہج کی طرف واضح اشارات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے روایت و حدیث کے بارے میں جو شروط عائد کی ہیں وہ بالکل صاف ہیں اور ان سے بعد کے محدثین نے ان شروط سے سربراہ انحراف نہیں کیا۔ امام مالکؒ کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ وہ روایات کی تردید و تنقید کے باب میں بالکل وہی انداز اختیار کرتے تھے جو کہ ایک ماہر جوہری درہم و دینار کو پرکھنے میں اختیار کرتا ہے۔ جو روایات ان کے خاص معیار اور مقرر کردہ کسوٹی پر پوری نہیں اترتی تھیں۔ انھیں بلاتامل لے کر دیتے تھے اور بعض کو ہدف تنقید ٹھہراتے تھے، انھوں نے بعض مرویات کو جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں، محض اس لیے رد کر دیا کہ وہ نہیوں قرآن کے خلاف ہیں، یا دین کے ان معروف مسلمہ و مقررہ قواعد کے منافی ہیں، جو امام مالکؒ کے نزدیک ثابت شدہ حقائق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے اس حدیث کی صحت کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

اذ رولع الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً

”جب تم میں سے کسی کے برتن کو کتا چاٹ جائے تو اسے سات مرتبہ دھو۔

لینا چاہیے۔

اسی طرح انھوں نے خیبر مجلس کی روایت کی تردید کی ہے۔ یہ روایت عبداللہ بن

عمرؓ سے ان الفاظ میں مرزی ہے:-

البیعان بالخیار ما لم یتفرقا۔

”خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک علیحدہ علیحدہ نہ ہو

جائیں بیع کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔“

یہی حال متوفی کی طرف سے ادلہ صدقہ کا ہے۔ اس حدیث کو بھی انھوں نے رد

کر دیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد خاص امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی معاملہ ہے۔ انھوں نے اپنی معروف تصنیف ”کتاب الخراج“ میں ان ادلہ کی جن سے مسائل مستنبط کیے ہیں۔ اور طرق استنباط کی پوری صراحت کی ہے، اسی طرح ان کی کتاب ”الرد علی سیر الاوزاعی“ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ واضح اور بین خطوط اصول پر قدم زن ہیں۔ اگرچہ انھوں نے اپنے اجتہاد کے طریقے اور نہج کو باقاعدہ تدوین و ترتیب کے قالب میں نہیں ڈھالا۔

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے پیشتر کے ائمہ اگرچہ استنباط مسائل میں کچھ مناہج و اصول کو سامنے رکھتے تھے لیکن یہ طے ہے کہ انھوں نے ان مناہج و اصول کی اس انداز سے وضاحت نہیں کی جس انداز سے ان فروع کی وضاحت کی ہے جن سے وہ اجتہاد کے قدم آگے بڑھاتے ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ تدوین اصول فقہ کا مرحلہ تدوین فروع کے بعد طے ہوا ہے اور یہ کوئی تعجب و غرابت کی بات نہیں، کیونکہ جس چیز نے فروع فقہی کے احکام و مسائل کی طرف توجہ دلائی وہ یہ تھی کہ لوگ ان کے بارہ میں پوچھتے تھے اور اس کے اظہار کی ضرورت اس لیے محسوس ہوتی کہ لوگ احکام دین کو جان سکیں۔

عوام کو اس بات کی قطعی حاجت نہ تھی کہ وہ اصول استنباط کے بارہ میں معلومات حاصل کریں۔ انھیں تو دین کے ان احکام کی معرفت مطلوب تھی جو انھیں زندگی کے ہر موڑ پر پیش آتے تھے۔ عوام کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جن مختلف امور سے وہ دوچار ہیں وہ کہاں تک احکام اسلام سے مطابقت رکھتے ہیں۔

علاوہ ازیں علم اصول فقہ، استنباط کے ضبط و تحفظ کے لیے ایک ترازو کی حیثیت

رکھتا ہے اور یہی وہ میزان ہے جس سے استنباط مسائل میں غلط اور صحیح بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا کہنا چاہیے کہ یہ وہ علم اور قاعدہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر حاوی ہے۔ کیوں کہ یہ استنباط فقہی میں ذہن کو خطا و غلطی سے بچاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قاعدہ و ضابطہ کے تمام علوم اپنے اپنے موضوع کے ظہور و تدوین کے بعد منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئے ہیں۔ یہ فصاحت سے عربی بولنا، علم نحو کا موضوع ہے اور نحو کی تخلیق و ظہور سے پیشتر کا ہے

شعر و شاعری کا علم عروض کا موضوع ہے جو کہ اوزان و قوافی سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ عروض کے ان قواعد و قوانین سے پہلے کا ہے جو کہ خلیل بن احمد نے مرتب کیے۔ ارسطو کے علم منطق کو ترتیب دینے سے قبل بھی لوگ آپس میں مجادلہ و مباحثہ کرتے اور مختلف امور میں غور و فکر سے کام لیتے تھے۔

یہی حال ان تمام علوم کا ہے جو ضبط تحریر میں آچکے ہوں جب علم منطق کے قواعد اساسی حیثیت سے اپنے موضوع کے اعتبار سے ذہن کو غور و فکر کی غلطیوں سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہیں تو علم اصول کے قواعد جیسا ہم نے اشارہ کیا بنیادی طور پر مجتہد کو استنباط مسائل کے سلسلہ میں خطا اور غلطیوں سے بچانے کا باعث ہیں۔

جب واقعہ یہ ہے تو کسی ایسی کتاب یا روایت کا نہ پایا جائے تا حیرت و استعجاب کی بات نہیں جس میں امام زید کے اس کلام کی تبیین و توضیح کی گئی ہو جس کے اصول و منہاج کا انھوں نے اپنے مسائل فقہی مستنبط کرنے میں التزام کیا ہے۔

ان کا معاملہ اس باب میں امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا سا ہے جنہیں امام ابو حنیفہؒ کے بعد ہی وہ اصول بیان کیے ہیں جنہیں مذہب حنفی کے اصول کہا جاتا ہے

اور ان اصولوں میں انھوں نے بعض امور میں امام شافعیؒ کے مقرر کردہ اصولوں کی لغت اور بعض میں ان کی موافقت کی ہے۔ ان تمام اصولوں کو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس اصول کو بھی منسوب کیا ہے کہ دلالت میں خاص کا اعتبار عام ہی کی طرح کیا جائے گا دونوں قطعی الدلالت ہیں کسی قسم کی تشریح اور توضیح کے محتاج نہیں ہیں۔ اگر وہ دونوں (خاص و عام) متعارض ہو جائیں اور دونوں میں سے کوئی متأخر ہو تو متأخر مقدم کو منسوخ قرار دے دے گا۔ اگر متأخر عام ہو تا، ہم وہ اس صورت میں خاص کے نسخ کا فیصلہ صادر کر دے گا۔ حنفیہ نے اس قسم کے متعدد اصول امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں مالکیہ کی حالت بھی یہی ہے۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ نے ان اصولوں کی معرفت کیوں کر حاصل کی جبکہ نہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ اصول مدون کیے اور نہ امام مالکؒ نے اس نوع کے تمام اصول ترتیب دیئے۔ انھوں نے تو صرف ان ضابطوں اور قاعدوں کی وضاحت کو مبدیہ بحث ٹھہرایا ہے جو سلسلہ روایت میں راوی اور روایت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ نے ان فروع کی طرف عنان توجہ مبذول کی جو ائمہ احناف سے مروی ہیں۔ وہ ان فروع کو ضبط تحریر میں لائے اور پھر ان سے وہ مناج و اصول مستنبط کیے جو ان کی طرف رہنمائی کے سلسلہ میں ان احکام سے ہم آہنگ ہیں۔ لیکن ان کو معتبر گردانا اور ان کی قطعیت کا حکم لگانا اس صورت میں صحیح ہو گا جبکہ

ان اصول کو صحیح تسلیم کر لیا جائے اور معتبر گردانا جائے۔ اسی لیے علمائے اصول کا فیصلہ ہے کہ حنفیہ کے طریق کا اعتبار جس طرح فقہ کی جزئیات میں ہے۔ اسی طرح اصول استنباط میں بھی ہے۔

یہی حال مالکیہ کا ہے وہ بھی استنباط کے باب میں امام مالکؒ کے منہاج پر چلے ہیں۔ جیسا کہ کتاب تنقیح الفصول للقرآنی یا المقدمات المہدات لابن رشد کی چند فصلوں سے واضح ہوتا ہے۔

بعض شوافع اور حنابلہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے اور اپنے مذہب کے فروع سے دفاع کے طریقہ کو اپنایا ہے، لیکن اپنے مذہب سے دفاع کے حیلہ سے قطع نظر شوافع کا غالب رجحان نفس قواعد و اصول کی پابندی کرنا ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے رسالہ میں کیا ہے۔

پہلے طریقہ کو حنفیہ کا طریقہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ شوافع اور متکلمین کا طریقہ ہے۔ یہ اس لیے کہ امام شافعیؒ نے یہ پنج باقاعدہ اصول کے مطالعہ کے بعد اختیار کی ہے۔ اور یہی طریقہ اور منہاج ہے جس کو فروع کی پرواہ کیے بغیر متکلمین معتزلہ نے اختیار کیا ہے اور اس کے بعد اشاعہ نے بھی اسی کو مرکز فکر و نظر ٹھہرایا ہے۔

زید یہ کے اصول

جب معاملہ یہ ہے کہ امام زید نے نہ تو کسی قسم کے فقہی اصول مدون کیے ہیں اور نہ ان سے کسی نوعیت کے اصول مروی ہیں یعنی ان سے ان پیانوں کا پتہ نہیں چلتا جو ان کے حدود اجتہاد کی نشان دہی کرتے ہوں، تو سوال یہ ہے کہ آیا زید یہ

نے بھی اس سلسلہ میں وہی کچھ کیا ہے جو کہ فروغ مدونہ سے استخراج کے پیمانے وضع کرنے کے لیے حنفیہ نے کیا ہے اور کیا المجموع الفقہی میں ان کے بیشتر منہاج کی تدوین و ترتیب کا پتہ چلتا ہے ؟

بات یہ ہے کہ ہم زیدی فقہ کے اصول تو مرتب شکل میں پاتے ہیں لیکن ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ معلوم کریں کہ فقہ زیدی اپنے مشمولات کے اعتبار سے فقہ زید سے کہیں جامع ہے۔ کیوں کہ ساری فقہ زیدی امام زیدی کی فقہ نہیں ہے بلکہ وہ اہل بیت کے بہت بڑے گروہ کی فقہ ہے۔ مثلاً امام ہادی امام ناصر اور دیگر ائمہ کرام جو امام زید کے بعد پیدا ہوئے، ان کی فقہ بھی اس میں شامل ہے۔

اس ضمن میں یہ بات خصوصیت سے لائق تذکرہ ہے کہ فقہ زیدی میں اجتہاد کے دروازے کبھی بند نہیں ہوئے ہر آن کھلے ہیں۔ لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو اصول زیدیہ نے مدون کیے ہیں، وہ تنہا امام زید کے اصول ہیں کیونکہ اہل بیت کے ائمہ زیدیہ نے جس اجتہاد کے دروازے کھولے ہیں، وہ اجتہاد مطلق ہے، وہ اجتہاد کو صرف فروغ میں مقید نہیں کرتے، بلکہ ان کے ہاں اجتہاد فروغ اور اصول دونوں پر مشتمل ہے۔ بنا بریں ہم یہ قطعاً نہیں کہہ سکتے کہ یہ وہ اصول ہیں جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ یہ امام زیدیہ سے سلسلہ فرقات مستنبط ہیں، کیوں کہ حنفیہ اجتہاد مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس درجہ اجتہاد سے گریز کرتے ہیں کہ بعض حنفیہ نے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کے متعلق دعوے کیا ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے یعنی وہ مستقل طور پر مجتہد نہ تھے۔

بالفاظ دیگر ان کا درجہ اجتہاد محض اتنا تھا کہ وہ امام ابوحنیفہ کے اصول و منہاج کی قید و گرفت میں رہتے تھے۔ جو فروعاً امام ابوحنیفہ کے ثابت ہیں، یہ ائمہ ان سے مقید نہ تھے۔

یاد رہے ہم نے اپنی کتاب ”ابوحنیفہ“ میں اور ان مضامین میں جو ہم نے اصول سے متعلق لکھے ہیں، حنفیہ کے اس رجحان کو باطل اور غلط قرار دیا ہے۔ جب یہ بات ہو گئی کہ حنفیہ کے لفظ ”نظر سے امام ابوحنیفہ اور ان کے معزز رفقاء کے بعد اجتہاد مطلق کے دروازے بند ہو گئے ہیں تو ضروری ٹھہرا کہ وہ ان اصولوں کا استخراج کریں جو ان ائمہ عظام کے اجتہاد کی روشنی میں ان کے لیے ایسی راہ عمل متعین کریں جو ان کے لیے ایک صحیح مقياس کا کام دے۔ اور وہ اس سے باہر قدم نہ نکالیں، تاکہ جو فروعی احکام ائمہ مذہب کے نزدیک متعارف نہیں ہیں۔ ان کی تخریج ممکن ہو جائے کیوں کہ فروع سے ان منہاج کا استخراج اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ ایک مسلک و مذہب کا استخراج ضروری ہے۔

لیکن فقہ زیدی میں اس کی ضرورت نہیں، کیوں کہ امام زید کے بعد اہل بیت سے جو ائمہ پیدا ہوئے وہ امام زید کے اصولوں میں مقید نہ تھے۔ اور نہ انھیں اس قید اور پابندی کی ضرورت تھی۔ بلکہ فقہ زیدی کے جو فلمی مسودات ہمارے پیش نگاہ ہیں ان میں ہم جب اس فقہ کے اصولوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ اس کے بعض آراء و افکار ان ائمہ کی طرف منسوب ہیں جو امام زید کے بعد آئے اور ان مسودات و مخطوطات میں باقاعدہ ان ائمہ کے اقوال درج ہیں۔

البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے بعض اصول امام زید کے مقرر کردہ

پیماؤں سے بالکل متفق ہیں۔ اس کے لیے یہاں ہم دو چیزیں ذکر کریں گے۔

۱۔ ایک یہ کہ زیدیہ کی کتب اصول میں سے ہم کچھ حصہ لیں اور اس میں استنباط کے سلسلہ میں جو عام قواعد اور طریقے درج ہیں، ان کی وضاحت کریں، اس ضمن میں ہم علم اصول کے قواعد خاصہ سے تعرض کرنے سے دامن کشاں رہیں گے تاکہ ہم لوگوں کے منہاج و اصول کی وضاحت کر دیں۔ جو مذہب زیدیہ کے نام لیا ہے اور امام زیدؑ کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ کہ چند اہم مسائل میں ہم المجموع کی طرف رجوع کریں، ممکن ہے اس میں ہمیں ایسی چیزیں مل جائیں جو امام زید کے معینہ و مقررہ پیمانوں کے دعویٰ کی مزید ہیں۔

ہم اللہ سے عاجزی و بے بسی کے ساتھ دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اس کی توفیق عطا فرمائے اور سیدھی راہ کی ہدایت دے۔

فقہ زیدی سے استنباط کے طریق

فقہ زیدی ابھی تک زبورِ طبع سے آراستہ نہیں۔ لہذا ہمیں مجبوراً اس کے مخطوطات اور قلمی مسودات کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اور ہم نے اس سلسلہ میں اس کے متعدد قلمی مصادر و مآخذ کو بھی دیکھا اور اس سے جو کچھ حاصل کرنا مقصود تھا حاصل کیا۔ ہم نے اس کے مطالعہ سے یہ معلوم کیا ہے کہ اس کے اصول متکلمین کے انداز کے سے ہیں۔ اس نے مجرد اصول مقرر کیے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ وہ فروع معینہ کے خادم ہیں۔ اس کا طریق استنباط یہ نہیں کہ فروع کی طرف مراجعت کی جائے۔ بلکہ اس کا تعلق منطقی طریق استنباط سے ہے اور یہ وہ پیمانہ ہے جس کا مرکز شے موزوں نہیں بلکہ وہ ہیں جن کے بارہ میں استنباط کرنے والوں نے بحث کی ہے۔ زیدیوں نے اس طریق استنباط کو غالباً اس لیے اپنایا ہے کہ فکری اعتبار سے ان کے اعتقادی اصول قریب قریب وہی ہیں جو کہ معتزلہ کے ہیں۔

معتزلہ نے علم اصول میں اسی طریق پر غور و خوض کیا ہے۔ اصول سے متعلق

بحث میں اشعریوں اور ماتریدیوں نے ان کا مقابلہ کیا ہے، وہ اس میں ان کے معارض بھی ہوئے اور موافق بھی!

بلاشبہ معتزلہ سے زیدیوں کے اس فکر و رائے کے قرب ہی نے انھیں اپنے اصول مذہب میں متکلمین کے طریق پر قدم زن ہونے کا داعی بنایا۔

علاوہ ازیں ہم اس سے قبل یہ بتا چکے ہیں کہ ائمہ اہل بیت کے مجتہدین مذہب زیدی میں چند متعینہ اصولوں ہی میں مقید نہ تھے بلکہ وہ اصول و فروع دونوں میں آزادانہ اجتہاد کے قائل تھے۔

بلاشبہ معتزلہ کی بیشتر آراء امام زید کی آراء سے ہم آہنگ ہیں۔ بالخصوص ان حصوں کے بارہ میں جو اس کی معرفت اور اس ضمن کے متعدد مناہج میں عقل پر اعتماد کرنے سے متعلق رکھتے ہیں۔ دونوں کے تصورات تقریباً یکساں ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ زیدیہ اگر متکلمین کے قریب ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ائمہ اہل بیت اپنی کوئی خاص رائے ہی نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ ائمہ مثلاً امام ہادی، امام ناصر اور دیگر ائمہ کرام واضح اور صاف فکر و رائے کے مالک ہیں ان کی وہی قوت فکر ہے اور ان میں وہی جوہر فراست پایا جاتا ہے جو مجتہدین کی شان کے شایان ہے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی خدمات علمی کو کسی معین مذہب کے لیے وقف نہیں کیا اور نہ اپنے کسی سابق امام کی رائے کی پابندی کو اپنے لیے ضروری ٹھہرایا ہے۔

زیدیہ چونکہ متکلمین کے انداز و اسلوب کو اپنے لیے راہ عمل قرار دیتے ہیں، اس لیے اصول میں ان کا طریق بحث علم کلام کے مطابق ہوتا ہے، چنانچہ ”بحر الذخار“ میں

اصول کی تقسیم کے بارہ میں لکھا ہے :-

یہ فن تین فنون سے استمداد کرتا ہے -

۰۔ علم کلام سے

۰۔ علم عربی سے - اور

۰۔ علم احکام سے

۱۔ علم کلام سے اس بنا پر طالب امداد ہوتا ہے کہ اولہ شرعیہ پر دونوں چیزوں کا انحصار ہے - ایک معرفت باری کا، دوسرے صدق تبلیغ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا - اور یہ دونوں چیزیں ولایت معجزہ پر موقوف ہیں -

۲۔ علم عربی سے، اس لیے کہ اولہ کا تعلق کتاب و سنت سے ہے اور کتاب و سنت عربی زبان میں ہیں -

۳۔ احکام سے، اس لیے کہ اس سے مراد اس کا فہم و فہم ہے تاکہ احکام کے اثبات یا نفی کی حد تک پہنچنا ممکن ہو جائے -

بات یہ ہے کہ لفظ "احکام" سے مراد جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا، اس کا تصور ہے یعنی حکم کی حقیقتوں کو اس حیثیت سے اجاگر کرنا مقصود ہے کہ آیا مسئلہ :

۰۔ واجب ہے ؟

۰۔ فرض ہے ؟

۰۔ مستحب و مندوب ہے ؟

۰۔ مباح ہے ؟

۱۵ الجزء السادس من البحر مخطوط بدار الكتب - وبذا انما من ورقة رقم

۔۔ حرام ہے ؟

۔۔ مکروہ ہے ؟

۔۔ صحیح ہے ؟

۔۔ فاسد ہے ؟

بہر حال اس سے مقصد ان اوصاف کی معرفت ہے نہ کہ وہ خود ان اوصاف کا موضوع ہے ۔

چونکہ علم کلام وہ قاعدہ ہے جس کی بنیادوں پر اصول فقہ زیدی کے ستون استوار ہیں اس لیے زیدیہ نے علم اجتہاد میں اصل اول عقل کے تقاضوں کو قرار دیا ہے۔ اس بنیاد پر مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ استنباط فقہی کے باب میں اصل اول کے اثبات کے لیے عقل کی راہوں پر قدم نہن ہو۔ چنانچہ فصول اللؤلؤ بہ لا اصول الزیدیہ میں ہے۔

پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کا اصول یہ ہے کہ مجتہد استدلال کے وقت سب سے پہلے

- ۱۔ عقل یقینی کے فیصلوں کو مقدم سمجھے ۔
- ۲۔ پھر اجماع معلوم کی طرف رجوع کرے ۔
- ۳۔ پھر کتاب و سنت کے نص میں معلوم کو دیکھے ۔
- ۴۔ پھر کتاب و سنت کے عموم کی طرح ان کے ظہور پر نگاہ ڈالے ۔
- ۵۔ پھر اخبارِ آحاد کے نصوص کو نظر و بصر کے زاویوں میں لائے ۔
- ۶۔ پھر اخبارِ آحاد کے عموم کی طرح ظواہر کا جائزہ لے ۔

۷۔ پھر حسب مراتب مفہومات قرآن اور سنت، معلوم کو مطلع نظر ٹھہرائے۔

۸۔ پھر اخبارِ آحاد کے مفہومات کو موضوع فکر قرار دے۔

۹۔ پھر اسی طرح آنحضرت کے اعمال و اقوال کو سامنے لائے۔

۱۰۔ پھر حسب مراتب قیاس سے کام لے۔

۱۱۔ پھر اجتہاد کی دوسری انواع کو استعمالی میں لائے۔

۱۲۔ پھر برائے اصل یہ انداز اس قسم کے دوسرے امور کو پیشِ نگاہ رکھے۔

یہ ساری بات۔ اولہ شرعیہ کی ترتیب پر دلالت کناں ہے۔ اس کی روشنی میں عقل یقینیہ کے مسائل اولین حیثیت کے حامل ہیں۔

اس کے بعد اجماع کا نمبر آتا ہے، جو معلوم اور ائمہ کے نزدیک مستقیم ثابت ہے۔

تیسرے درجہ میں کتاب و سنت کے نصوص معلومہ کی باری آتی ہے۔

چوتھا درجہ کتاب و سنت معلومہ کے ظواہر کا ہے۔ اس میں وہ فرق واضح

کیا گیا ہے جو نص اور ظاہر کی بحث میں کارفرما ہے۔ ظاہر سے مراد وہ الفاظ عموم

ہیں، جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔

پانچویں نمبر پر نصوص اخبارِ آہ اد ہیں۔

پھر مفہومات نصوص قرآن اور سنت معلومہ کا نمبر ہے۔

بعد میں مفہومات اخبارِ آحاد سے جو اس بات کی دلیل ہے کہ فقہ زہری،

جمہور فقہاء کی طرح منطوق کے مقابلہ میں مفہوم کی ترجیح کی قائل ہے۔ اس سلسلہ

۱۳۔ الفصول الذمیریہ فی اصول الزیدیہ بخطوط ہذا المکتبۃ الذمیریہ ورقہ رقم ۱۹۵

میں حنفیہ کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ لیکن باقی تمام اذکار میں مفہوم کی ترجیح کو مؤخر اور منطق کو مقدم گردانتے ہیں۔ پھر جو درجہ آتا ہے وہ ہے ان اعمال و افعال کا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسراخجام دیئے۔ اسی میں آنحضرت کے اقوال و خطبات شامل ہیں۔ وہ سنت فعلیہ یا تقریریہ جو اس تواتر سے ثابت نہیں جس پر امت کا اجماع ہو چکا ہے، وہ اپنے نصوص، ظواہر اور مفہومات میں باعتبار عمل کے اخبار آحاد سے متاخر ہوگی۔ لیکن وہ سنت فعلیہ یا تقریریہ جس پر اجماع تواتر کے ساتھ معلوم ہے اجماع معلومہ میں شمار ہوگی۔ اس کو سمجھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے معاملہ پر غور کیجئے۔ آپ نے اس مسئلہ میں امت کو اپنی تقلید کا حکم صادر فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے :-

صلوا کما ادا یتمون فی اصلی

”تم اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔“

بعد ازاں درجہ قیاس کا ہے۔ قیاس کے ساتھ ہی اجتہاد کی دوسری قسمیں، مثلاً استحسان، مصاححت اور ذرائع وغیرہ آجاتی ہیں۔

اس کے بعد استعجاب ہے جس کو برأت اصلیہ کہتے ہیں۔ اس ساری بحث کا مفاد یہ ہے کہ زید یہ کے نزدیک عقل قطعی کا درجہ سب سے پہلے ہے، جس طرح کہ ان کے ہاں اجماع متواتر، نصوص قرآن کریم اور سنت متواتر اور معلومہ پر مقدم ہے۔

یہ دونوں باتیں عجیب و غریب نوعیت کی حامل ہیں، لہذا ضروری ٹھہرا کہ

اس تعجب و غرابت کی توجیہ بیان کر دی جائے۔ نصوص عقلی وہ ہے جس کا تعلق
قضائے قطعیہ سے ہے، جیسا کہ۔

• اللہ تعالیٰ کی معرفت

• محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اثبات

• قرآن کا منزل من اللہ ہونا۔

• اس دین (اسلام) کو لانے والے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

• جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں وہ اللہ کے دین

کی تبلیغ ہے۔

یہ تمام چیزیں منطقی ترتیب کے اعتبار سے قرآن و سنت سے استدلال

و حجت کی بنا پر سب سے مقدم ہیں۔ کیوں کہ انھیں چیزوں کی اساس پر کتاب

و سنت سے صحت احتیاج کی پوری عمارت قائم ہے۔

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عقل کے فیصلے تکالیفات شرعیہ اور اجراء

احکام میں نصوص قرآن و سنت پر مقدم ہیں۔ وہ قرآن و سنت سے قطعی متاخر

ہیں۔ اگرچہ ان کی روایت کسی درجہ کی بھی ہو جب تک روایت پایہ ثبوت کو

پہنچی ہے۔ عقل کا تاخر، کبھی تقدم سے نہیں بدل سکتا، بلکہ بالفاظ واضح کہنا

چاہیے کہ عقل ہر معاملہ شرعی سے متاخر ہے۔

اسی بنا پر تو بحر الزخار میں قسم الاصول کی بحث میں لکھا ہے کہ

”مجتہد جب علت و حرمت کی پہچان کے لیے شریعت میں کوئی

ذریعہ نہ پائے تو عقل کے تقاضوں کی طرف رجوع کرے۔“

شرعی معاملات میں عقل کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب مذکورہ طرق کی جانب رجوع کے لیے کوئی شرعی طریقہ نہ پایا جائے اور یہ چیز قصائے عقل کو نصوص پر مقدم نہیں گردانتی۔

ان دو مقامات میں حکم عقل کے درمیان جو فرق ہے وہ تین حیثیتوں کا حامل ہے۔

اول۔ عقل کا وہ فیصلہ نصوص پر مقدم ہوگا جس کو قطعیت کا درجہ حاصل ہو یعنی جو احکام شرعی کے خلاف کسی بات کو قابل قبول نہ سمجھے حلت و حرمت کے بارہ میں عقل کا حکم ظنی ہوگا اسے قطعی نہیں سمجھا جائے گا۔
دوم۔ عقل کے اس فیصلہ کو تقدم حاصل ہوگا جس پر اسلامی خطاب کی بنیاد قائم ہے اور وہ ہے

ایمان باللہ

ایمان بالرسول

ایمان بالکتاب

ایمان بالمعجزات

لیکن تکلیفات شرعیہ میں عقل کا مقام خطاب اسلام سے بہر حال متاخر ہے کیونکہ وہ شریعت کی بنیاد ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل کا فیصلہ دائرہ نصوص سے باہر نہیں یعنی شرع اور عقل میں کسی طرح کی بے گانگی نہیں۔

مثلاً انسان اپنی عقل سے کسی چیز میں کوئی فساد یا بُرائی محسوس کرتا ہے

مگر اس کی حلت یا حرمت کے بارہ میں کوئی نص نہیں ہے تو اس صورت میں عقل حرمت کے حق میں فیصلہ کر دے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فساد اور خرابی کو نہ خود جائز ٹھہراتا ہے اور نہ اسے اپنے بندوں کے لیے پسند کرتا ہے۔

اگر عقل کسی شے میں بہتری سمجھتی ہے لیکن اس میں کوئی نص نہیں پائی جاتی تو اس کا فیصلہ تسلیم کیا جائے گا۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر رحیم ہونے کی وجہ سے اسی چیز کا مطالبہ کرتا ہے۔

یاد رہے ہر بہتری میں اس وقت تک اللہ کی رحمت پنہاں ہے جب تک وہ فساد اور غیب سے مبرا ہے اس پر غیب اور فساد مرتب نہیں ہوں گے اور نہ اس میں نہی و ممانعت کی کوئی صورت پائی جائے گی۔

سوم عقل کے فیصلے اس مقام پر مقدم ہوں گے، جن پر عام شرعی احکام کی بنیاد قائم ہوگی۔ جزوی معاملات میں اس کے فیصلے مؤخر سمجھے جائیں گے۔ اس مسئلہ میں امام زید کے رجحانات اس سے معارض نہیں ہیں ان کے نزدیک تکلیفات شرعیہ کا اعتبار قائم رہے گا، باوجودیکہ عقل ایمان باللہ ایمان باللہ، ایمان بالملائکہ، ایمان بالرسول کو معجزانہ طور پر تسلیم کرتی ہے۔ نیز امام زید کے ہاں عقل کا حکم وہاں فیصلہ کن ہوگا، جہاں حکم کے لیے کوئی اور شرعی طریقہ نہ پایا جائے۔ کیوں کہ یہ انداز فکر بعض ان معتزلہ کا ہے، جن کے اکابر سے امام زید ملتے رہے ہیں، بلکہ جہاں بغیر نص کے حکم عقل سے تکلیفات شرعیہ کو مانا جاتا ہے وہ امامیہ کے ائمہ کرام رضوان اللہ علیہم کی رائے ہے۔

ہم اس وقت مسئلہ کے اس پہلو کو زیر بحث نہیں لائیں گے۔ ہم اس

سے اس وقت تعرض کریں گے جب تخمین عقلی اور قبح عقلی کے موضوع پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

اب ہم اس مسئلہ پر گفتگو کو ختم کر کے اس بحث کا آغاز کرتے ہیں کہ اجماع قرآن کریم اور سنت نبویہ علیہ التحیۃ والسلام کے فیصلوں پر مقدم ہے۔
اس عبارت سے بظاہر یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ جب اجماع کا قرآن اور سنت متواترہ کے ساتھ تعارض ہو جائے تو اجماع کو مقدم گردانا جائے گا۔ بات یہ ہے کہ یہ مطلب بہت ہی بعید از حقیقت اور اضلیت کے خلاف ہے اور یہ بات جمہور فقہاء کی اس تصریح و توضیح کے قطعی منافی ہے جس میں انھوں نے قرآن و سنت متواترہ کو دین کا ستون قرار دیا ہے۔

مستشرقین نے اس قسم کے طرزِ کلام سے یہ مفہوم پیدا کیا ہے کہ مسلمان جب کسی چیز پر اجماع کر لیں تو وہ اپنے اس اجماع کو کتاب و سنت پر مقدم ٹھہراتے ہیں۔ مستشرقین اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ اسلام ترقی پسندانہ مذہب ہے لیکن مسلمانوں نے جمود و تعطل کی وجہ سے اس طریق استدلال کو اختیار نہیں کیا۔

اس اعتراض کی بنا پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس قول کی تصحیح اور وضاحت کر دیں تاکہ مستشرقین پر یہ واضح ہو جائے کہ وہ غلط فہمی کا شکار ہیں۔

فصول اللؤلؤیہ کے مصنف کا کہنا ہے کہ جس اجماع کو مقدم ٹھہرایا

جاتا ہے

هو الاجتماع المعلوم

”وہ اجتماع معلوم ہے“

اور یہی وہ اجتماع ہے جو اسلام کی ان ابتدائی اور بنیادی حقیقتوں کو پایہ ثبوت تک پہنچاتا ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تسلسل اور تواتر کے ساتھ ثابت ہیں پھر عہد صحابہ میں ان پر اہل ایمان کا اجتماع رہا۔ اس لیے کہ صحابہ نے یہ حقایق خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیے تھے۔ ان کے بعد تابعین کا اجتماع رہا۔ اس سے عصرِ صحابہ میں کوئی بھی الگ نہ ہوا اور نہ تابعین کے بعد کسی نے اختلاف کیا۔

مثلاً ان کا اس بات پر اجماع تھا کہ نمازیں پانچ ہیں، فجر کی نماز فرض دو رکعتیں، ظہر عصر اور عشا کی چار چار اور مغرب کی تین رکعتیں ہیں۔

نیز ان کا اجماع تھا کہ نماز فرض کی موجودہ ہیئت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح ثابت ہے۔

زندہ اور اس کی موجودہ شکل، زکوٰۃ ائمہ مناسک حج وغیرہ پر بھی ان کا اجماع تھا اور یہ وہ امور ہیں، جو صحابہ کرام نے بالاجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھے۔

یہ سب چیزیں محلِ تسلیم میں ہیں، نہ کہ محلِ اجتہاد میں!

انھیں اسلام کی بنیاد اور ستون کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ وہی امور ہیں جنہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک

ما علم من الدین بالضرورة

”دین کے ضروری اور بنیادی علم“

کے نام سے مہسوم کیا جاتا ہے۔

ان کا علم حاصل کرنا بغیر کسی ادنیٰ تاثر اور نظر و استدلال کے ضروری ہے۔ یہ وہ حقائق دینیہ ہیں جن کے بارے میں ظاہر نص پر اعتماد یا ظاہر اثر سے تعلق کی بنا پر کسی مجتہد کو یہ زیب نہیں دیتا کہ کسی نوع کا اظہار اختلاف کرے۔ یہ اسلام کے مسلمات ہیں ان کا منکر دائرہ اسلام سے خارج ہے جس نے نماز کی ان رکعتوں کی تعداد سے انکار کیا، اس نے ایک ایسی حقیقت سے انکار کیا، جو دین کا ضروری حصہ ہونے کی وجہ سے معلوم و مسلم ہے۔ اور جو اس حقیقت سے منکر ہوا وہ کافر ٹھہرا اور حلقہ اسلام سے نکل کر داری کفر میں داخل ہو گیا۔

یہ وہ امور ہیں جو قرآن کریم اور سنت متواترہ سے ثبوت کی روشنی میں اجتہاد سے بھی مقام ہیں کیونکہ اجتہاد ان کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اور جو اجتہاد ان کے خلاف ہوگا، وہ باطل قرار پائے گا، ان کا علم، علم قرآن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے کہ اہل ایمان سے مخاطب ہو کر قرآن ہی انھیں نماز، زکوٰۃ اور حج کا حکم دیتا ہے، ان امور کے ذہن میں آتے ہی یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ یہ وہ حقائق و مسلمات ہیں جن پر امت کا اجماع ہو چکا ہے

نماز کی ہیئت اصلی وہی ہے جس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ صحابہ کرامؓ نے نماز پڑھی اور آج تک تمام مسلمان پڑھتے چلے آ رہے ہیں۔ زکوٰۃ اور حج کا بھی یہی معاملہ ہے۔

یہ اجماع اسی طریق سے ثابت ہے، جس طریق سے قرآن کے سچا ہونے کی سند ثابت ہے۔ یہ تواتر میں قرآن ہی کے درجہ کا ہے۔ یہ اجماع امت اس حیثیت میں

بھی قرآن کے برابر کا ہے کہ جو شخص اس کا انکار کرے گا وہ اسلام کے ارکان اور اس کی اساس کا منکر قرار پائے گا اور دائرہ کفر میں داخل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان احکام کا تعلق عملیات سے ہے۔ استنباط کے قواعد و ضوابط سے نہیں کہ نرمی کی کئی گنجائش پیدا ہو سکے۔ اسی بنا پر یہ امور اجتہاد فی القرآن سے مقدم ہیں، کیوں کہ باعتبار مسلمات اور حقائق کے ان کا وہی مقام ہے جو قرآن کا ہے جو شخص ان حقائق اور مسلمات کو نہیں مانتا وہ ہرگز اس بات کا استحقاق نہیں رکھتا کہ قرآن سے اجتہاد کرے۔ ان امور کو نظر انداز کر کے قرآن سے اجتہاد کرنے والا نادر، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے مفہوم کو کیوں کر سمجھ پائے گا جو کہ اسلام میں حقیقتِ ترفیہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو شخص ان مسلمات کو (جن سے انکار قطعی ناممکن ہے) نہیں سمجھ سکتا، وہ قطعاً اجتہاد کا حق نہیں رکھتا۔

ان مسلماتِ دین کو اگر ہم اجتہاد کی بنا پر قرآن و سنت سے مقدم گردانے میں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی نفسہ از روئے اجماع قرآن و سنت پر فوقیت حاصل ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ان کی اقدارِ امیت و اہمیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور ایسے قوی طریقہ سے ثابت ہے کہ جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ آنحضرت نے انھیں قرآن کریم کے احکام اور مضبوط و مستحکم دلائل کی بنا پر قبول کیا ہے۔

اس سے کسی کو اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے کہ ہر اجماع کو نفس پر تقدیم حاصل ہے اگر وہ یہ کہے گا تو اس لیے کہ اس سے وہ اجماع مراد ہے جس سے کسی کو مجالِ انکار نہ ہوا اور یہ وہ مسلماتِ دین ہیں جن سے کبھی کسی نے انکار

نہیں کیا، لیکن ہر اجماع کو یہ حیثیت حاصل نہیں۔ بلکہ امام شافعیؒ کا تو یہ کہنا ہے کہ اس کے سوا کسی مسئلہ پر اجماع ان کے علم و مطالعہ میں آیا ہی نہیں۔ مزید برآں اس اجماع کی اس اساس و تعلیم ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی۔ اور آپ سے تمام اہل ایمان بلکہ تمام اہل اسلام نے حاصل کی۔ پھر صحابہ کرام سے اس تعلیم کو تمام مسلمانوں نے حاصل کیا۔ اس کا اصل اجتہاد و مرکز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ جس مسئلہ پر بھی مسلمانوں کا اجماع ہو جائے وہ قرآن کریم اور سنت نبویہ پر مقدم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں جو اجماع زیر بحث ہے، اس کی اساس حقائق اسلامیہ اور ارکان دین کے اخلاقی و تعلق پر قائم ہے۔ ہر اجماع کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔

جو اجماع قرآن و سنت سے موخر ہے وہ اجماع استنباطی ہے، نہ کہ وہ اجماع جس کی بنیاد ارکان اسلام کے تعلیم و تعلق پر ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں واضح کیا گیا ہے، یہی اجماع استنباطی ہے جس کے تحقق و ثبوت میں اختلاف پایا جاتا ہے

واقعہ یہ ہے کہ اس کے تصور پر عہد صحابہؓ میں ہی اتفاق پیدا ہو گیا تھا۔ جس کی واضح مثال دادی کی وراثت پر ان کا اجماع پیش کرتا ہے۔ صحابہؓ نے اس مسئلہ پر اجماع کیا اور اپنے اجماع کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت کو قرار دیا، جس میں آپؐ کا ارشاد ہے کہ:

السندس لها

”دادی کے لیے چھٹا حصہ ہے۔“

اس مسئلہ کی پوری وضاحت ہمیں اس لیے کرنا پڑی ہے کہ ہمارے متعلق کسی کو یہ غلط فہمی نہ پیدا ہو جائے کہ ہم مسلمانوں کے مجرد اجماع کے بارہ میں یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ قرآن و سنت کے احکام کو بدل دیتا ہے۔ اللہ ہمیں اس سے محفوظ رکھے کہ ہم اس کے دین اور قرآن پاک میں بغیر علم کے کسی غلطی کا شکار ہوں اور عقل و قول کی لغزش ہمیں صراطِ مستقیم سے دور لے جائے۔

حکم عقل

ہم زید یہ کی یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ان کے علم اصول کے اعتبار سے شریعت میں عقل کو حاکم کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس وقت عقل کو حاکم و سلطان کی حیثیت حاصل ہوگی جبکہ احکامِ نصوص کو سمجھنے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا ہو۔ اس صورت میں ان کے نزدیک احکامِ شرعیہ کی معرفت کے لیے عقل کو احساس قرار دیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں محتمد کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں :-

ہر وہ چیز جو علم و ادراک کی گرفت میں آ سکتی ہے، یا تو آپ اسے صرف عقل کے ذریعے سمجھیں گے یا صرف شرع کے ذریعے، یا عقل اور شرع دونوں ذرائع سے! جس چیز کو صرف عقل کی وسط سے حیضہ علم میں لانا مطلوب ہوگا، اس سے وہ تمام امور مراد ہیں، جن میں عقل ہی رہنما ہو سکتی ہے اور شریعت کا علم اس پر موقوف ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا علم ہے۔

عقل کی دوسری صوبت یہ ہے کہ وہ شریعت کے پہلو بہ پہلو چلے مثلاً:

• نصوص سے احکام کا استخراج

• نصوص نہ مل سکیں تو اجتہاد سے کام لینا۔

• جہاں نص نہ پائی جائے وہاں عقل کے فیصلہ کو قبول کرنا۔

اس بنا پر فقہ زیدی کی دوسری عقل کے دو کام ہیں۔

۱۔ رسالت محمدیہ کا اثبات اور اللہ کی معرفت

اس ضمن میں حنفیہ اور ماتریدیہ بھی زیدیہ کے ہم آہنگ ہیں، بلکہ ظاہریہ کے

امام ابن حزم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کی معرفت

عقلاً ضروری ہے۔

اسی طرح معجزات کا جاننا بھی عقل کے فرائض میں سے ہے۔ ان کے نزدیک

یہ بات محض انسان کے انفرادی علم پر مبنی ہے۔

۲۔ شریعت سے استخراج احکام کے وقت یہ خیال رکھنا چاہیے کہ وہ بطریق

قیاس و استنباط کے ساتھ ہوگا۔ اور یہ عقلی فعل ہے

لیکن قیاس میں تنہا عقل پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔ بلکہ قیاس یہ ہے کہ جس

مسئلہ میں نص موجود نہیں، اسے اس کے ساتھ ملحق کر لیا جائے گا جس میں نص

پائی جاتی ہے اور یہ نص تفسیر ہی کی ایک قسم ہے۔ اس میں عقل خلیل اندازہ ہونے

کی مجاز ہے لیکن خاص قیود اور شرائط کے ساتھ۔ !

اس وقت بھی عقل کو معتمد علیہ گردانا جائے گا۔ جب کوئی ایسی صورت

باقی نہ رہی ہو جس کو اختیار کر کے کسی پیش آمدہ مسئلہ کا استخراج نص شرعی یا اس

پر اعتماد کر کے کیا جائے۔

ہم نے بحر الزخار سے اصول کے اس حصہ کی عبارت بطور خاص نقل کی ہے جو اس مفاد کی حامل ہے کہ عقل کو اس وقت فیصلہ کرنے کا مقام حاصل ہوگا جب کسی ایسے شرعی طریقہ سے استخراج ممکن نہ رہا ہو جسے نص پر محمول کیا جاسکے۔ شیعہ کے فرقہ امامیہ نے اس مسئلہ کو ہدف موعود ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت عقل سے ہونی چاہیے یا عقل اور نقل دونوں سے؟ اور کیا تنہا عقل کو یہ مستقل مقام حاصل ہے کہ حلال و حرام کے احکام کا ادراک کر سکے؟

کتاب کے ابتدائی مباحث میں ہم نے اس سلسلہ میں اعتقادی آراء پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:-

امامیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ عقل اپنے علم و نتائج کے اعتبار سے سمع کی محتاج اور اس کا جزو لا ینفک ہے۔ وہ بے خبر کو استدلال کی کیفیت سے آگاہ کرتی ہے۔ اس کے نقطہ نگاہ سے تکالیفات شرعیہ کے ابتدائی مرحلہ ہی میں دنیا میں اللہ کے رسول کی تشریف آوری ضروری ہے۔ محدثین کا بھی یہی مسلک ہے اور وہ اس باب میں امامیہ کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہیں۔ البتہ معتزلہ، خوارج اور زیدیر اس کے خلاف ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق تنہا عقل سمع اور توفیق سے بے نیاز ہو کر بھی حجت ہے لیکن بغداد کے معتزلہ

پہلے ہی قدم پر اس ضمن میں رسالت کو تکلیفات شرعیہ کے لیے
ضروری قرار دیتے ہیں لے

اس اقتباس کا مفاد یہ ہے کہ پیغمبر کی آمد اور اس کے پیغام سے قبل تکلیفات
شرعیہ کو سمجھنے میں صرف عقل پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا اور اس سلسلہ میں اس کو
مستقل وجود کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ رسالت کے بغیر شریعت کو ماننے
اور اس پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس
پیغام رسالت کو سماع کا شرف حاصل ہو جائے جو تمام معاملات سے آگاہ و
باخبر کر دے۔

پیغام رسالت اس وقت سنا جاتا ہے جب اللہ سے انسان کی طرف
پہنچاتا ہے اور پھر اس بات سے خبردار کرتا ہے کہ عقل کے لیے شریعت پر سبقت
لے جانا ممکن نہیں عقل کے بڑے بڑے فیصلوں کے بارہ میں بھی یہ فرض
نہیں کیا جاسکتا کہ انھیں شریعت پر تقدم حاصل ہے جیسا کہ اس اقتباس
سے ظاہر ہے، یہ بات اشاعرہ اور محدثین کی آراء کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے
معتزلہ اور زید یہ نے البتہ اس کی مخالفت کی ہے۔

یہ بات اصول زید یہ سے منقول ہے کہ وہ عقل کو سلطان گردانتے اور
فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک رسالت کا علم و ادراک عقل
پر موقوف ہے یہی نہیں ان کا نقطہ فکر یہ بھی ہے کہ تکلیفات کے نزول کے بعد

معرفت احکام میں جو امور طرق شرعیہ کے علاوہ ہیں عقل کو ان میں بھی سلطان مانا جائے گا۔ عقل کے باب میں ہمارے نزدیک جو چیز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ زید بہ حلت اور حرمت کے فیصلہ کے لیے بھی عقل کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشیاء کے حلال اور حرام ہونے کی معرفت شریعت کے کسی اور طریقہ سے نہ ہو پائے تو عقل اس کی معرفت کا اصل ذریعہ بنے گی۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو بنیادی اصول کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء قباحت ذاتی اور حسن ذاتی دونوں اوصاف کی حامل ہوتی ہے۔ جب عقل کسی شئی کے حسن کا فیصلہ کر دیتی ہے تو وہ اس کے استہمال کو واجب ٹھہرا دیتی ہے اور جن چیزوں کی قباحت کا حکم صادر کر دیتی ہے انہیں حرام قرار دے دیتی ہے۔

یہ اس وقت ہوتا ہے، جب اللہ سے انسان کی طرف پہنچاتا ہے۔ اور پھر یہ خبردار کرتا ہے کہ عقل کے لیے شریعت پر سبقت لے جانا ممکن نہیں۔ عقل کے بڑے سے بڑے فیصلوں کے بارہ میں بھی یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ انہیں شریعت پر تقدم حاصل ہے جیسا کہ اس اقتباس سے ظاہر ہے۔ یہ بات اشاعرہ اور محدثین کی آراء کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔

یہ بات اصول زیدیہ سے منقول ہے کہ وہ عقل کو سلطان گردانتے اور فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں، ان کے نزدیک رسالت کا علم و ادراک عقل پر موقوف ہے۔ یہی نہیں ان کا نقطہ فکر یہ بھی ہے کہ تکلیفات کے نزول کے بعد معرفت احکام میں جو امور طرق شرعیہ کے علاوہ ہیں، عقل کو ان میں بھی سلطان مانا جائے گا۔

عقل کے باب میں ہمارے نزدیک جو چیز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ زید یہ حلت اور حرمت کے فیصلہ کے لیے بھی عقل کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشیاء کے حلال اور حرام کی معرفت شریعت کے کسی اور طریقہ سے نہ ہو پائے تو عقل اس کی معرفت کا ذریعہ بنے گی۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو بنیادی اصول کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء قباحت ذاتی اور حسن ذاتی دونوں اوصاف کی متحمل ہوتی ہیں۔ جب عقل کسی چیز کے حسن کا فیصلہ کر دیتی ہے تو وہ اس کے استعمال کو واجب ٹھہرا دیتی ہے اور جن چیزوں کی قباحت کا حکم صادر کر دیتی ہے۔ انہیں حرام قرار دے دیتی ہے۔

یاد رہے، اس سلسلہ میں علماء اسلام کے چار نقطہ ہائے نظر ہیں۔

اول: مطلق عقل ہی کسی شے کے حسن اور قبح کا فیصلہ کرتی ہے اور اس علم و آگاہی سے بے نیاز ہو کر کہ کسی چیز سے متعلق شارح علیہ السلام کا کیا ارشاد ہے، اچھی چیز کو حلال اور قبح کو حرام ٹھہرا دیتی ہے۔ اس رائے سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ عقل کو مکلف مان لینا بالکل صحیح ہے اور عقل کے فیصلہ کی مخالفت کا نتیجہ اور عذاب و عاقبت کا نتیجہ ثواب کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ انبیاء کی آمد سے پیشتر زمانہ فترت وحی میں لوگ اس وقت مبتلائے عقوبت کیے جاتے تھے جبکہ وہ ان حرکات کے مرتکب ہوتے تھے جن کی حرمت پر عقل متفق ہو جاتی تھی۔

مثلاً کذب بیانی کرنے اور کسی کو بدعت ستم اور نشانہ ظلم بنانے کو عقل حرام قرار دیتی تھی۔ اگر کوئی اس فعل شنیع کا ارتکاب کرتا تو اسے لائق سزا سمجھا جاتا۔ اسی طرح

جو لوگ داعیاتِ عقل کے سامنے جھک جاتے ہیں اور ان امور کو تسلیم کر لیتے ہیں جن کو عقل ضروری ٹھہراتی ہے تو انھیں مستحقِ اجر و ثواب سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً سچ بولنا اور لوگوں کے ساتھ عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا عقل کے عین مطابق ہے جو شخص ان امور پر عمل کرتا تھا، وہ اجر و ثواب کا استحقاق رکھتا تھا۔

ان اوصاف کے حامل لوگ شرعِ محمدی سے قبل بھی تکلیفاتِ شرعیہ کا اقرار کرتے تھے اور اس کے بعد بھی ان کا طریقِ عمل یہی ہے۔ یہ قول معتزلہ اور زید یہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ معتزلہ کی طرف تو اس کی نسبت صحیح ہے لیکن زید یہ بالخصوص امام زید کی طرف اس کی نسبت محلِ نظر ہے کیونکہ زید یہ کی کتابوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ شریعت سے قبل ان کے عقلی فیصلوں کو قبول کرتی ہیں جو شرعِ محمدی کے مطابق ہوں۔ اس معاملہ میں ہم نے قارئینِ کرام کے سامنے وضاحت بھی کر دی ہے لیکن شرعِ محمدی جن کی موافقت و مطابقت نہیں کرتی۔ ان کے بارہ میں پہلے تو وہ شریعت پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس کے بعد عقل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

دوم:- عقلِ حلال اور حرام کا فیصلہ تو کرتی ہے لیکن شرائعِ اسلام کے نزول کے بعد اس کی تصدیق بہر حال شریعت کے فیصلہ کے بعد ہی کی جائے گی۔ جب انسان پیچھے تغویض و تلاش کے باوجود ایک مسئلہ طرقِ شریعت کے کسی بھی قابلِ استدلال طریقہ کو پا نہ میں کامیاب نہ ہو سکے تو اس وقت عقل کی طرف غناںِ توجہ مبذول کی جائے گی۔

یہی امامیہ کی رائے ہے۔ جیسا کہ مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہے جو کہ ہم نے اوائل کتاب سے نقل کیا ہے۔

یہی رائے بغداد کے معتزلہ کی رائے سے موافقت کرتی ہے اور جہاں تک ہمارا خیال

ہے اور ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو زید یہ اسی رائے کے حامل ہیں۔

اس رائے کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ عقل جب کسی چیز کو حرام یا حلال ٹھہراتی ہے تو تحریم و تحلیل کے علاوہ اجر و سزا کا تقرر کرتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حلال ٹھہرائی گئی ہے۔ وہ محل اجر و ثواب میں ہے اور جو حرام ٹھہرائی گئی ہے وہ محل سزا و عقوبت میں! سو ہم :- یہ مائتہ زید یہ اور فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ عقل ہی حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچتی ہے۔ عمل قبیح کے ارتکاب سے اس لیے روکا گیا ہے کہ عقل کا فیصلہ یہی ہے اور امور حسنہ پر عمل پیرا ہونے کا حکم اس بنا پر جاری کیا گیا ہے کہ عقل ہی چاہتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس پر عقاب اور ثواب کے نتائج شارع علیہ السلام کے حکم ہی سے مرتب ہوتے ہیں، تنہا آپ ہی کی وہ ذات اقدس ہے جو کسی عمل کے بارے میں ثواب اور عذاب کا فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

چہارم :- اشاعرہ اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ذاتی طور پر نہ کسی چیز میں حسن پایا جاتا ہے اور نہ قباحت۔ تحسین و تہقیر کا تعلق محض آنحضرت کے اوامر و نواہی سے ہے جس کا حکم جاری فرمادیں وہ حسن ہے اور جس سے روک دیں وہ قبیح ہے، تنہا عقل نہ اشیاء کے حسن کا ادراک کر سکتی ہے اور نہ قباحت کا، اس کا اصل مرکز آنحضرت کے اوامر اور نواہی ہیں۔

حکم عقل کے بارے میں یہ ہے وہ فکر و رائے جس کی فقہ اسلامی حامل ہے۔ اس

میں بعض نے افراط سے کام لیا ہے، ان کا زاویہ نظر یہ ہے کہ اگرچہ شریعت میں کوئی واضح ہدایت موجود نہ ہو، تاہم تحلیل و تحریم کا حق عقل کو حاصل ہے۔ ان میں بعض لوگوں نے اس باب میں انتہائی غلو کا ثبوت بہم پہنچایا ہے اور ان لوگوں پر شدید تنقید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عقل محض اشیاء کے حسن و قبح کی بنا پر کوئی حکم صادر کرنے کی مجاز نہیں ہے، بلکہ مطلق حسن و قبح کی معرفت کا انحصار بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی پر ہے۔

ہم اس قسم کے غالی لوگوں کے فکر و خیال سے کوئی تعرض نہیں کرنا چاہتے جنہوں نے تنہا عقل کو تکلیفات شرعیہ کا درجہ دے دیا ہے۔ یاد رہے، اس مسئلہ میں ان کا مذہب درجہ شاذ کو پہنچ گیا ہے کیونکہ اس کی نوعیت شرائع آسمانی کو معطل کر دینے کے مترادف ہے اور اس میں اللہ کے اس فرمان کی صراحتاً مخالفت پائی جاتی ہے۔

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ

”کوئی ایسی امت نہیں جس میں کوئی ڈرانے والا نہ گذرا ہو۔“

یہ مذہب اس فقہ اسلامی سے میل نہیں کھاتا جو شبہ روز ہمارے علم و مطالعہ میں آتی ہے۔ ہمارے علم و مطالعہ سے جو فقہ میل کھاتی ہے وہ یہ ہے کہ عقل کا مقام نزول شرائع اور ہدایت سماوی کے بعد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے اس مقالہ کو آخری تین رجحانات میں محدود رکھیں گے۔ پہلے رجحان و مذہب کو قطعی طور سے نظر انداز کر دیں گے۔

یہ بات قارئین کرام کے ملاحظہ میں آچکی کہ حکم عقل سے متعلق جو چیز مختلف فیہ

ہے، وہ یہ ہے کہ

• اشیا میں حسن ذاتی اور قبیح ذاتی پایا جاتا ہے۔

• ان میں حسن ذاتی اور قبیح ذاتی نہیں پایا جاتا۔

• ان میں حسن یا قبیح صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی بنا پر پائے

جاتے ہیں۔

اس حقیقت کو اس مثال کی روشنی میں سمجھئے کہ خنزیر کا گوشت اپنے اندر قباحت لیے ہوئے ہے محض اس لیے کہ شارع علیہ السلام نے اس کو حرام ٹھہرا دیا ہے، اس لیے نہیں کہ اس کی ذات میں کوئی قباحت پائی جاتی ہے۔ یہی صورت مردار، خون، شراب اور دیگر محرمات کی ہے۔

معتزلہ، زیدیہ، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ بعض اشیا میں حسن ذاتی کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قبیح ذاتی کی۔

اس کے برعکس اشاعہ کا مسلک یہ ہے کہ محض اشیا میں حسن ذاتی کی مالک ہوتی ہیں نہ قبیح ذاتی کی!

اس سازی بات کی تفصیل پہلے رائے کے حامل گروہ (یعنی معتزلہ، زیدیہ، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ) کے نزدیک یہ ہے کہ اشیا میں قسم کی ہوتی ہیں۔
اول۔ جو اپنی ذات سے حسن و خوبی کی مالک ہوتی ہیں، لازماً شارع علیہ السلام ان پر عمل کی بنیاد استوار کرنے کا حکم دیتے ہیں۔

ثانی۔ اپنی ذات سے قبیح ہوتی ہیں۔ لازماً شارع علیہ السلام ان سے دامن کشاں رہنے کا حکم دیتے ہیں۔

ثالث۔ جو حسن و قبیح یا نفع و ضرر کے درمیان متردّدی ہوتی ہیں۔ ان کا حسن اور

قیح شارع علیہ السلام کے حکم و فیصلہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر آنحضرت اس پر عمل کرنے کا حکم صادر کر دیں تو وہ فعلِ حسنہ ہے اور اگر اس سے روک دیں تو وہ قبیح ہے۔ اصل اختلاف پہلی دو قسموں (یعنی قسم اول اور قسم ثانی کے درمیان) ہے۔ تیسری قسم میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

پہلے گروہ نے جو زید، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ پر مشتمل ہے، اپنے مسلک و رجحان کی تائید میں یہ دلیل دی ہے کہ اشیاء میں یا حسن ہوتا ہے یا قبیح، یا بعض اشیاء میں یہ بات پائی جاتی ہے اور اس کے متعدد دلائل ہیں۔

اول۔ شارع علیہ السلام جس چیز کا حکم دیتے ہیں یا جس سے روکتے ہیں، اسے عقل قبول کرتی ہے۔ اس میں حسن یا قبیح کی کچھ مقدار پائی جاتی ہے اور آنحضرت کی اطاعت امر وہی کے بارہ میں ضروری ہے۔ یہ صورت حال اس بات کی دلیل ہے کہ عقل اشیاء کے حسن اور قبیح کا علم و ادراک رکھتی ہے۔ چنانچہ ایک بدوی سے پوچھا گیا۔

لماذا امنت بمحمد؟ فقال: ما رأيته يقول في امر افعل و
العقل يقول لا تفعل، وما رأيته محمداً في امر لا تفعل
والعقل يقول افعل۔

”تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کیوں ایمان لاتے ہو؟ اس نے کہا، میں نے یہ نہیں دیکھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز پر عمل کرنے کا حکم دیا ہو اور عقل نے اس کی مخالفت کی ہو۔ اور نہ میں نے یہ دیکھا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بات کو نہ کرنے کا حکم دیا ہو اور عقل نے اس کے خلاف اس پر عمل کرنے کا حکم دیا ہو۔“

یہ چیز اس امر پر دلالت کناں ہے کہ قبول ادا امر کے اسباب میں سے ان کا عقل کے موافق ہونا ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ چیز اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عقل ہی تحسین و تقیح کرتی ہے۔

دوم :- اگر اشیاء کی تحسین و تقیح کا دار و مدار صرف احکام شریعت پر ہوتا تو عقل کی رو سے اس بات کی وجہ جواز موجود تھی کہ اللہ معجزات کا اجر اور غیر رسول یا کسی کاذب شخص کے ہاتھ پر کر دیتا، پھر اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ تحدی اور قطعیت میں معجزہ اپنا زور کھودیتا، اور اس اساس کی بنا پر پیغمبر کی تکذیب کے امکانات پیدا ہو جاتے۔

سوم :- یہاں کچھ اعمال ہیں اور کچھ اقوال ہیں۔ ایک خردمند کے لیے ضروری ہے کہ انھیں سہرا انجام دے، جو شخص بہتر کام کرے گا، اس کی تعریف کی جائے گی، مثلاً سچ بولنا اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا بہترین کام ہیں۔ شریعت اسلامی کسی مرحلہ میں بھی کبھی ان کی مخالفت نہیں کرے گی۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ امور (یعنی صدق و عدل) ذاتی طور پر حسن ہیں۔

پھر یہاں کچھ ایسے امور بھی ہیں جن کا ارتکاب کسی ہوشمند کے لیے جائز نہیں جیسے جھوٹ بولنا اور ظلم و ستم ڈھانا عقول انسانی اس کے مرتکب کی مذمت پر ایک دوسری کی معاون ہیں اور تمام شرائع اس پر متفق ہیں کہ اس فعل کے ارتکاب کے نتیجہ میں سزا و عقوبت کے دور سے گزرنا پڑے گا، یہی وہ چیز ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام چیزیں اپنی ذات میں قبیح ہیں۔ اور خود عقل ان کی قباحت کا علم رکھتی ہے۔

چہارم ۱۔ جو چیزیں اپنی ذات میں حسن و قباحت کے اوصاف کی حامل ہیں ان کا علم و ادراک نہایت ضروری ہے اور یہ فطرت انسانی اور لوگوں کے مزاج تکوینی کے ساتھ پوری طرح وابستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہترین اور نہایت مناسب درست جسم و عقل کا حامل بنایا ہے، اسی لیے تمام انسانی عقول امور حسنہ اور امور قبیحہ کی پرکھ و پہچان میں پوری طرح مطابقت رکھتی ہیں۔ اس ضمن میں متدین اور غیر متدین میں کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے، تمام لوگ ان خطوط کا علم و ادراک رکھتے ہیں جو اچھائی اور بُرائی کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

کون ایسا شخص ہے جو کسی کو دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے کھاتا ہو یا دیکھے اور پھر اس کی تحسین کرے؟ یا کون ایسا انسان ہے جو چوری کرے اور اس کے اس فعل کی تعریف کی جائے؟ یا کسی پر ظلم کرے اور اس کے ظلم کو سراہا جائے؟ اگر عقل حسن و قبح کے ادراک سے قاصر و عاجز ہوتی تو معطل ہو کر رہ جاتی اور اس کا کوئی مصروف باقی نہ رہتا۔ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی شے مفصول اور بے فائدہ نہیں پیدا کی۔

لَعَالَى اللّٰهُ عَن ذٰلِكَ عَلَمًا كَبِيْرًاۙ

اَللّٰهُ اس سے بہت ہی بلند اور بڑا ہے“

یہ ہیں ان لوگوں کے دلائل جن کا یہ موقف ہے کہ اشیاء میں حسن ذاتی اور قبح ذاتی پایا جاتا ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے (یعنی اشاعرہ نے جن کا موقف یہ ہے کہ اشیاء میں حسن ذاتی یا قبح ذاتی نہیں پایا جاتا) بحث و گفتگو کی بنیاد

تین امور پر رکھی ہے۔

۱۔ خواہشات گونا گوں انسان کے اقلیم نفس پر حکمرانی کرتی ہیں۔ اور پھر عقل و خرد کو اس انداز سے غلط راہوں پر لگا دیتی ہیں کہ ایک چیز کو بہتر شکل و صورت دے کر اس کے سامنے لاکھڑی کرتی ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ بہتر نہیں ہوتی۔ فلسفیوں کی عقلیں بالعموم ٹھوکر کھا جاتی ہیں۔ بُرائی سے دامن کشاں رہنے والے کے لیے ضروری ہے کہ شارع علیہ السلام کے ادا مرد نو اہی کو پیش نگاہ رکھے، کیوں کہ شارع علیہ السلام کی ذات گرامی ہی وہ واحد ذریعہ ہے جو کسی ایک شئی کی تحسین کرتی ہے یا اس کی قیامت کا فیصلہ صادر فرماتی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :-

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝

”ہم اس وقت تک (کسی کو) عذاب نہیں دیتے جب تک کہ

رسول نہ بھیجیں۔“

اگر تنہا عقل پر کسی شئی کی تحسین اور تقیح کا انحصار ہو تو مکلف یہی قرار پائے گی، اور اس صورت میں شریعت کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ اور اگر اس بات کو مان لیا جائے تو یاد رکھیے اس کا اطلاق ہم سے پہلے لوگوں پر نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر شے کے حسن و قبح کا فیصلہ کرنے کی مجاز محض عقل ہے۔

۳۔ عقل کی تحسین و قبح کو حرف آخر قرار دینا شرائع آسمانی کو معطل کرنے کے

متراوف ہے۔ کیوں کہ پھر اس کی طرف رجوع کرنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

حالات کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ شرائع و احکام عوام و خواص
ہر گروہ کے لیے نازل ہوئے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :-

وَإِنْ مَثَلٌ أَقْبَرُ إِلَّا خَلًا فِيهَا سَنِيَّةٌ

”کوئی ایسی امت نہیں جس میں کوئی ڈرانے والا نہ گذرا ہو۔“

مذہب یہ اور امامیہ نے جیسا کہ مندرجہ ذیل سطور و صراحت کلمات میں امام
زید کی متابعت میں حکم کی بنا خود اشیا کے حسن ذاتی اور قبح ذاتی کو ٹھہرایا ہے۔
اول۔ جب کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ ایسا کوئی شرعی قرینہ و طریقہ پایا
جاتا ہو جس سے حلال اور حرام کے درمیان خط امتیاز کھینچنا ممکن ہو جائے
تو جیسا کہ زید یہ کی صراحت پہلے گذر چکی ہے اس وقت لوگ عقل کے فیصلہ کو
ماننے پر مامور اور امر و نہی میں حکم عقل کے تقاضوں کے مکلف ہوں گے۔

یہ ممکن نہیں کہ اللہ کسی امر قبح کے ارتکاب اور امر حسن سے اجتناب کا
حکم دے۔ کیوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے مقتضائے کمال کو ہی چیز زیب دیتی
ہے اور اس کی شان اعلیٰ و ارفع کا تقاضا یہی ہے۔ یہ کمال شان اسے قوت
ملزمہ سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ کے افعال و اقوال حکمت و دانائی
پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کے کسی فعل کا عبث و بے فائدہ ہونا ممکن نہیں۔
اللہ کی شان اس سے انتہائی بلند ہے۔

ما تدریہ اور حنفیہ نے حکم کی بنا اس امر کو ٹھہرایا ہے کہ بعض اشیا
حسن ذاتی کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قبح ذاتی کی۔ قبح ذاتی کا معاملہ اس بناء
پہ ختم ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح بات کے ارتکاب کا حکم ہی نہیں دیتا اور

نہ وہ حسن پر عمل پیرا ہونے سے روکتا ہے۔

حنفیہ معاملہ کی اس قدر میں زید یہ اور امامیہ کے ساتھ متفق ہیں لیکن امر اقل میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ تکلیف شرعیہ اور ثواب و عقاب کا اساس مجرد حکم عقل سے متعلق نہیں ہے بلکہ ان امور کا انحصار نص پر ہے اور فہم شریعت کے تمام گوشوں کا یہی فیصلہ ہے۔ محض عقل تکلیفات شرعیہ کے ان سلسلوں پر قطعاً فوقیت نہیں رکھتی جن پر ثواب و عقاب کے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس معاملہ کا تعلق صرف شریعت پر ہے کیونکہ اللہ کا فرمان صراحت کناں ہے کہ

وَمَا كُنَّا مَعَكُمْ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

”ہم اس وقت تک کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں۔“

امام شوکانی نے اپنی تصنیف ارشاد النجول میں اس رائے کو صاف کر دیا ہے۔ فرماتے

ہیں :-

اس مسئلہ میں بحث و کلام کا دائرہ خاصا طویل ہے۔ عمل و فعل کے حسن یا قبح کے بارہ میں عقل کے علم و ادراک سے انکار ایک غلط اور حیران کن بات ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی واقع ہے کہ عقل کسی فعل کو حسن یا قبح قرار دے دے تو اس کا تعلق ثواب یا عقاب سے قطعاً نہ ہوگا۔ عقل کے علم و آگاہی کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فعل حسن کے فاعل کی صحت کی جائے گی اور فعل قبح کے فاعل کو لائق مذمت ٹھہرایا جائے گا۔ اور اس چیز کے اور اس کے ثواب و عقاب سے متعلق ہونے کے درمیان کوئی

تلازم نہیں ہے۔“

اس سلسلہ میں قرآن مجید کی ان آیات سے استدلال کیا گیا ہے۔

۱۔ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

”ہم اس وقت تک کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں۔“

۲۔ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ

إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعُ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنْزِلَ وَحْيَنَا

اور اگر ہم ان کو عذاب دے کر ہلاک کر دیتے تو وہ کہتے، اے رب! تو نے ہم کو

یہ رسول کیوں نہیں بھیجا کہ ہم تیری آیات کی تابعداری ذلیل و خوار ہونے سے قبل کر لیتے۔

۳۔ لَسَلَّا نَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى الدِّينِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ

تاکہ رسولوں کی آمد کے بعد اللہ پر لوگوں کی کوئی حجت باقی نہ رہے۔

یہ ان لوگوں کے ضلائل و اقوال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اشیا میں حُسن ذاتی اور قبح ذاتی پایا

جاتا ہے۔ اور عقل ان میں سے اکثر کا احاطہ کر لیتی ہے اور نتائج اسی پر مرتب ہوتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زید یہ اس معاملہ میں معتزلہ اور حنفیہ کے بین

بین ہیں اور حنفیہ کا مسلک زید یہ اور اشاعرہ کے بین بین ہے۔ اس ضمن میں اشاعرہ کے

ساتھ شائع بھی ہیں اور مؤخر الذکر گروہ کے نزدیک اشیا میں حُسن ذاتی اور قبح ذاتی نہیں

پایا جاتا۔ بلکہ تمام امور اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے

حسن اور قبح کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔ اسی کے وہ احوال ہیں جن کی تحسین کی جاتی ہے اور وہ نواہی بھی اسی کے پیدا کردہ ہیں جن کو قبیح ٹھہرایا جاتا ہے۔

یہاں کسی چیز کے ساتھ جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، یا ان سے منع کیا ہے، کسی وصف خاص کا تلامذہ نہیں ہے۔ اور نہ ایسے ضروری امور ہیں جن کے بارہ میں اللہ نے یہ کہا ہو کہ انہیں سرانجام دینا چاہیے یا یہ کہ ان سے رک جانا چاہیے وہ ہر شئی پر قادر ہے اور وہ سبحانہ و تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

یہی وہ رائے ہے جس کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے اور زیادہ تر اس سے شوافع نے تمسک کیا ہے۔ اسی بنا پر انھوں نے بغیر طریق قیاس کے استنباط کی نفی کی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ بغیر قیاس کے استنباط ملذوذ و شہوت کے مترادف ہے۔ اس لیے کہ نہ وہ تحسین عقلی سے متعارف ہے اور نہ تہقیر عقلی سے!

ہم اس پوری بحث سے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ امام زید رضی اللہ عنہ تحسین عقلی اور تہقیر عقلی دونوں کو درجہ قبولیت عطا کرتے تھے۔ اور وہ ان امور میں عقل کو حلت و حرمت کے بارہ میں حاکم تسلیم کرتے تھے جن میں کوئی ایسا شرعی طریقہ نہیں پاتے تھے، جس سے کہ حکم شرعی مستنبط کیا جاسکے۔ اور وہ اس اصول سے کامل اتفاق رکھتے تھے جس میں اس امر کی تقریر و توثیق کی گئی ہے کہ عقل انسان کو شارع علیہ السلام کے خطاب کے بعد ہی سکاف گروا دیتی ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

امام زید

عہد و آراء فقہ واجتہاد

از

سید تبیس احمد حفصی (ندوی)

اردو اکیڈمی • بہاولپور

ناشر: